

كتاب

الحياة اللاهوتية

للقديس توما الأكويني الأستاذ الملاكسي

ترجمة

المجلد الثاني

ترجمته من اللاتينية الى العربية الفقير الى ربه تعالى

الحوري ابوليس عوار

مدرس البيان في مدرسة الحكمة المارونية سابقاً

وكاتب اسرار القمصادة الرسولية في سورية حالياً

عفي عنه

منبع: المطبعة ادمونية في بيروت - سنة ١٩٨٩

Nihil obstat
+ fr. Gaudentius Episc. tit. Cassiensis

Imprimatur
+ fr. Ludovicus Archiep. tit. Siuniensis
Vic. Ap. et Deleg. Ap. Syriae.

لا مانع
+ الاخ كودنسيوس اسقف كاسيا

ليُطبع
+ الاخ لودوفيكوس رئيس اساقفة سيونية
النائب الرسولي والقاصد الرسولي على سورية

حقوق الطبع عائدة الى المترجم

vere pergas : atque in cele-
stium munerum auspiciis
Apostolicam benedictionem
tibi, dilecte fili, peramanter
impertimus.

Datum Romae apud S.
Petrum, die XXV. Octobris
An. MDCCCLXXXVII, Pontifi-
catus Nostri Decimo.

LEO PP. XIII

Roma 30 Sept. 1887.
S. Congregazione di Propagan-
da per gli affari orientali.
Nº. 1

Al Reverendo Signore D. Paolo Anas
Segretario di Monsig. Delegato
Apostolico della Siria.

Reverendo Signore

Col suo foglio del 18 Giugno
la S. V. si compiacceva inviarmi
in dono un esemplare del 4.
volume della traduzione araba
della Somma Teologica di S.
Tommaso. Sebbene tardi pel
concorso di straordinarie cir-
costanze, però la ringrazio della
pregevole offerta, mentre mi

الرسالة يوليكَ تعزيةً وقوة قلبٍ حتى
تُشجَّ بِنشاطِ العمل الذي بدأتَ فيه
وعزبونا للنعم السماوية نتحك من صميم
الفؤاد ايها الابن الحبيب البركة الرسولية

أُعطي في رومية بقرب اتمديس بطرس
في ٢٥ تشرين الاول سنة ١٨٨٧ وهي
السنة العاشرة لحريتنا البابا
لاون الثالث عشر

رومية في ٣٠ ايلول سنة ١٨٨٧
مجمع انتشار الايمان المقدس
للنهام الشرقية

عد ١

الى حضرة الاب الجليل الخوري بولس عواد
كاتب اسرار القاصد الرسولي في سورية المحترم
حضرة الاب المحترم

ان حضرتكم قد تكرمتم بتقديمها لي
مع تحريرها المؤرخ في ١٨ حزيران نسخة
من المجلد الاول من الترجمة العربية
لكتاب الخلاصة اللاهوتية تأليف
القديس توما الاكويني . على اني وان

congratulo seco Lei di aver già
eseguito una considerevole
parte del difficile lavoro. Il la-
voro poi, con cui, secondo mi
assicurava Mgr. Delegato A-
postolico, è stata accolta l'o-
pera in tutta la Siria, mi confer-
ma nel credere che la versione
sia degna sotto ogni rapporto
del testo. Voglia Ella adunque
proseguire strenuamente l'im-
presa così bene cominciata e
rendendosi benemerito dell'O-
riente col diffondervi le sublimi
dottrine dell'Aquinate, acqui-
sterà sempre maggiori titoli
alla considerazione, alla bene-
volenza e all'appoggio di questa
S. Congregazione.

Pregando il Signore perché
Le accordi i lumi e la lena all'o-
perato necessari, di tutto cuore
me Le offro.

Al piacere di V. S.
Giovanni Card. Simoni,
Prefetto.

S. Cretoni,
Segretario.

تأخرت بسبب تراكم ظروف غير عادية
أشكر لأن حضرتكم على هذه المقدمة
القيمة واهتمامكم على إنجازكم جزءاً مهماً من
هذا المشروع الصعب. وما صادفني هذا
العمل من حسن القبول والاعتبار في
جميع أنحاء سورية على ما حققته في سيادة
القاصد الرسولي يوطد يقيني بأن الترجمة
لائقة بالأصل من جميع الوجوه. فللمرجو
إذاً من همة حضرتكم أن تتابعوا بنشاط
وشجاعة هذا المشروع الجليل الذي احسنتم
جداً ابتداءه. وهكذا بتفضلكم على
الشرق بشاركم فيه تعاليم المعلم الأكويني
السامية تكتسبون دائماً اعظم استحقاق
لاعتبار وانعطاف ومساعدة هذا المجمع
المقدس. وإذا سأل الله أن يؤثركم الأنوار
والقوة اللازمة لذلك أقدم ذاتي لخدمة

يوحنا حضرتكم

الكردينال سيموني
رئيس مجمع انتشار الإيمان
المقدس

سيرافيم كريتوني
كاتب الأسرار

البركة الرسولية تشمل حضرة ولدنا الحوري بولس عواد
كاتب اسرار القضاة الرسولية المحترم

غيب وفور الاشواق الى مشاهدتكم على كل خير وصلت لنا نسخة المجلد الاول
من الخلاصة اللاهوتية التي عنيتم بترجمتها الى العربية ونشرها مطبوعة في هذه
الديار الشرقية فسررنا بها علماً منا بما يترتب على نشر التعاليم التوماوية من الفوائد
الجليلة والمنافع الجزيلة في جنب العلم الصحيح ولا شك ان هذه الترجمة ستحل
محل القبول والاستحسان عند عموم ابناء الدين الكاثوليكي في هذه الديار لما وراءها
من وفرة الفائدة الدينية والعلمية وتوجب لكم جزيل الثناء . وعليه فانتنا نحث حضرتكم
على مواصلة هذه الترجمة تمة للفائدة المقصودة سائلين اكم من لدنه تعالى حسن
الاجر ووافر الثواب وعربوناً لذلك نمنح حضرتكم البركة الرسولية ثانياً

في ١٦ تموز سنة ١٨٨٢

الحقير

بولس بطرس

البطريرك الانطاكي

لحضرة ولدنا العزيز الحوري بولس عواد
كاتب اسرار القضاة الرسولية المحترم
السلام والبركة الرسولية

اتحفظونا بنسخة من المجلد الاول من الخلاصة اللاهوتية للقديس توما الاكوييني
الذي نقلتموه من اللاتينية الى العربية ببراعكم العسال فكانت لدينا اجمل هدية
واغلى تحفة نذكركم بها اطيب ذكر ونشكركم عليها اوفى شكر ماشاء الله فقدس سرنا
فيها طرف الطرف واجلنا في فصولها وابوابها طائر الفكر فوجدناها بالحق بتيمة في
جنسها توجب لحضرتكم ثناء ابناء العربية وتلبسكم ثوب المديح من الامة

الكاثوليكية ولا ريب في ان عمالكم هذا الخيري سيصيب الغرض المقصود من
حضرتكم فيزحج عن العقول والالباب ستر الكفر العصري ويمزق جلايب
الفساد الديني ان شاء الله المنسدة في هاته الايام على آفاق شرقنا العزيز واذنسال
الله ان يأخذ بيدكم في اتمام المجلد الثاني ويؤهلكم الى اتحاف وطنكم بالوف من
مثل هذا المؤلف النافع نكرر على حضرتكم عربوناً للتوفيق والنجاح بركتنا الرسولية
مراراً في ١٢ تشرين الثاني سنة ١٨٨٧

غريغوريوس

البطريرك الانطاكي والاسكندري

والاورشليمي الخ

بطريركية السريان الانطاكية

من حلب الى بيروت في ١٩ تشرين الثاني سنة ١٨٨٧

الى جناب الاب العالم الناضل العامل الخوري بوس عواد

الجزيل الاحترام

البركة الرسولية والسلام بالرب

اما بعد فقد تلقينا بغاية الارتياح والمسرّة الكتاب النفيس الذائع الاسم والوصف
خزانة العلم وخضم الحقائق مورد علماء بيعة الله ومشكاة المهتمدين في سبيل الحق
والصواب كتاب الخلاصة اللاهوتية لامام اللاهوتيين ودهقان الكتاب الكنسيين
اقديس توماس الاكوييني الاستاذ الملكي من رمى هدف الحق فاصاب واستدر
سماع الصواب فصاب الجامع بين ايجاز العبارة وبلاغة الدلالة بما ادهش الافهم
وحير الالباب حتى غدا كتاباً اذا لحظته العين رأت زهرات العلم الزاهر واذا
تصفحته الخاطر جنى منه ثمرات الحق الباهر الموجز الالفاظ المستغرق الاغراض
الموصل للسدد الضام شتات المسائل المتفرقة الحاوي بالادلة الساطعة والحجج

الدامغة ما كان في الاحقاب الخالية ولا يزال في الازمان الحاضرة والغابرة مجنونا قويا
يكفي المناضل في ميدان الحق والدين مؤونة العُدَد والاسلحة تكبت الخصم واخامه
فله در هذا القديس الجليل والعلامة الكبير فانه درأ شبهات الغواية وهدى بنور
علمه من نكب عن طريق الدراية اذ اخترق بعقله الناقب وذكائه المتوقد الملاكي
الازمان الآتية بعده فاستدرك الاعتراضات المسففة والآراء الموهمة المخرقة
واختلاقات الكفرة وصوب نيهاسهم التفتيد والتفيل ففضحها وصدع بطلها وكشف
عن مينها وجلال الحق جلالة لم يبق بعده من شبهة وحبنا تجلة واعظاما لقدّر هذا
التأليف الفريد المثال رأي سيدنا البابا لاون الثالث عشر الكلي القداسة المالك
سعيدا فانه ادامة الله ما زال منذ ترع في دست الخلافة البطرسية بحث اساتذة
المدارس على تحدي القديس توما والسلوك في منهاجه علما منه ان تعليمه الطريقة
المثلى والمهاج الاقوم لا درالك حقائق ايماننا المقدس واستيعابها استيعابا لا تنف امامه
شبهة اشكال ولا مظنة ابهام وقد كنا نوق من صميم الفؤاد ان نرى هذا التأليف
الخطير منقولا الى لغتنا العربية ليكون سلاحا بايدي الكهنة الشرقيين يقارعون
به ارباب الكفر والتعطيل الذين دبّت عقاربهم في مهاد شرقنا فجعلوا ينصبون
الحبائل لاقتناص المومنين النعاج الوديعه الى ان قبض الله وجدان هذه الضالة
وقضاء هذه الامنية اذ دعا همتك لاصطناع هذا المعروف الى اهل وطنك وبنى
جلدتك الشرقيين فسعيت ونعم المسعى باستخراج التأليف المنوّه به الى اللغة العامة
في هذه الامصار فاحمدنا جهذك ورأينا في عملك المبرور اصاله الراي والنظنة
ورافنا ما رأيناه في كتابك المستخرج اذ تصفحناه من ضبط الاستخراج واتقاء
الانفاظ وجزالة التعبير وحسن السبك واحكام الرصف ذلك ما جعله خايقا بمزيد
الاعتبار والاحتفاء يسوق اليك الفخر والثناء فهو بلا ريب مأثرة يذكرها المشرقون
على توالي السنين والاحقاب مغترفين من عباب بحرها الزخار درر الفوائد النفائس

وعليه فانتا نستحسنها ونثني على غيرتك داعين الى الله في تبيدك لانجاز استخراج
التأليف عن آخره ونحث رعايانا قليلاً وعوام على اقتناء هذا التأليف اذ ان
فيه قرةً لابصارهم وترويحاً لعقولهم فلا زالت اللسان بالشناء عليت ناطقة
والشهادات لك بالفضل متواترة متناسقة . هذا ودليلاً على شكرنا لك نكرر
تقرير عواطف حبنا ونفتح بركت البطارية سائلين حسن ثوابك وتسديد
اعمالك وحفظك بحوله تعالى ومنه اغناطيوس جرجس شلحة

بطريك السريان

الانطاكي



باب في الملائكة

المبحث المتمم خمسين

في جوهر الملائكة مطلقاً — وفيه خمسة فصول

من بعد ذلك يجب النظر في تمايز الخليقة الجسمية وروحانية واولاً في الخليقة الروحانية المحضة التي تسمى في الكتاب المقدس ملاكاً تم في الخليقة الجسمية المحضة ثم في الخليقة المركبة من جزء جسماني وجزء روحاني وهو الانسان. اما الملائكة فينظر اولاً في ما يتعلق بجوهرهم. وثانياً في ما يتعلق بعقلهم. وثالثاً في ما يتعلق بأرادتهم. ورابعاً في ما يتعلق بمخلقتهم. اما جوهرهم فينظر فيه مطلقاً وبالنسبة الى الجسمانيات والبحث فيه مطلقاً بدور على خمس مسائل — اهل يوجد خليفة روحانية محضة ومجردة عن الجسم بالكلية — ٢ في ان الملاك على تقدير كونه كذلك هل هو مركب من مادة وصورة — ٣ في كثرة الملائكة — ٤ في تمايزهم — ٥ في خلقتهم اي عدم فنائهم

الفصل الاول

هل الملاك مجرد عن الجسم بالكلية

يُخطئ اني الاول بان يقال: يظهر ان الملاك ليس مجرداً عن الجسم بالكلية لان ما كان مجرداً عن الجسم بالنظر اليه فقط لا بالنظر الى الله فليس مجرداً عن الجسم مطلقاً وقد قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٣ «يقال ان الملاك مجرد عن الجسم وعن المادة بالنسبة اليها واما بالنسبة الى الله فهو جسي» وما دي «فاذا ليس مجرداً عن الجسم مطلقاً

٢ وايضاً ليس يتحرك الا الجسم كما اثبتته الفيلسوف في الطبيعيات ك ٦ م ٣٢ وقد قال الدمشقي في الموضع المتقدم ذكره ان الملاك جوهر عقلي متحرك على الدوام فهو اذن جوهر جسي

٣ وايضاً قال امبروسيوس في كتاب الروح القدس ا ب ٦ «كل خليفة فهي محصورة في حدود معينة من طبيعتها» والانحصار خاص بالاجسام. فاذا كل خليفة

فهي جسمية والملائكة من مخلوقات الله كما يتضح من قوله في مز ١٤٨: ٢ «سبحوا الرب باجمع ملائكته» ثم قوله بعد ذلك «فانه هو قال فكورت وهو أمر خفيقت» فالملائكة اذن جسميون

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١٠٣: ٤ «الصانع ملائكته ارواحاً»

والجواب ان يقال لا بد من اثبات مخلوقات مجردة عن الجسم لان المقصود بالخصوص من الله في المخلوقات هو الخير القائم بالتشبه بالله . وتشبه المعلول بالعلة يعتبر تاماً متى ماثل المعلول العلة في ما به تصدر العلة المعلول كما يصدر الحار حاراً والله يصدر الخليفة بالعقل والارادة كما اسلفنا في مب ٤ ف ٨ ومب ٩ ف ٤ فاذا لا بد لكمال العالم من وجود مخلوقات عقلية . والتعقل يستحيل ان يكون فعل جسم او قوة جسمية لان كل جسم فهو محدود الى ما يشخصه من عوارض المكان والزمان . فاذا لا بد لكمال العالم من اثبات خليفة مجردة عن الجسم والمتقدمون لجهلهم قوة التعقل ولعدم تمييزهم بين الحس والعقل لم يعتبروا في العالم شيئاً سوى ما امكن ادراكه بالحس والوهم . ولانه ليس يتمثل في الوهم الا الجسم صاروا الى انه ليس وراء الجسم موجود كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ٤ م ٥٢ و ٥٧ ومن هذا نشأت بدعة الصدوقيين نفاة الارواح . على ان كون لعقل اعلى من الحس يدل على ان من اللائق وجود بعض اشياء مجردة عن الجسم لا تدرك الا بالعقل فقط اذا اجيب على الاول بان الجواهر المجردة عن الجسم واسطة بين الله والمخلوقات الجسمية والواسطة اذا اعتبرت بالنسبة الى احد الطرفين ظير انها الطرف الآخر كما ان الفاتر اذا اعتبر بالنسبة الى الحار يظهر بارداً وبهذا الاعتبار يقال ان الملائكة بالنسبة الى الله مادية . وجسمية لا لأن فيها شيئاً من الطبيعة الجسمية وعلى الثاني بان الحركة مأخوذة هناك بحسب ما يقال حركة للتعقل والارادة فيقال اذا للملاك جوهر متحرك على الدوام لكونه عاقلاً بالفعل على الدوام لا تارة

بالفعل وتارة بالقوة مثلنا . وبذلك يتضح ان الاعتراض ناشئ عن اشتراك لفظي .
وعلى الثالث بان الانحصار في حدود مكانية خاص بالاجسام واما الانحصار
في حدود ذاتية فمشارك بين جميع المخلوقات جسمانية وروحانية ولذا قال
امبروسيوس في كتاب الروح القدس اب ٢ « ولئن كانت بعض الاشياء غير
منحصرة في امكانة جسمانية فهي مع ذلك منحصرة في جواهرها »

الفصل الثاني

هل الملاك مركب من مادة وصورة

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الملاك مركب من مادة وصورة لان كل ما
يندرج تحت جنس فهو مركب من الجنس والفصل الذي بانضمامه الى الجنس
يقوم النوع . والجنس يؤخذ من المادة والفصل من الصورة كما يتضح من الاذيات
ك ١٣ م ٦ . فاذا اكل ما في جنس فهو مركب من مادة وصورة . والملاك في جنس
الجوهر . فهو اذن مركب من مادة وصورة

٢ وايضاً حيثما وجدت خاصيات المادة فهناك توجد المادة . وخاصيات المادة
هي القبول والحمل وعلى هذا قال بوليسيوس في كتاب الثالث « ان الصورة
البسيطة لا يمكن ان تكون موضوعاً » وهذه الخاصيات موجودة في الملاك فهو اذن
مركب من مادة وصورة

٣ وايضاً ان الصورة فعل كما في كتاب النفس ٢ م ٢ . فما كان صورة فقط فهو
فعل محض . وليس الملاك فعلاً محضاً لان هذا خاص بالله وحده . فهو اذن ليس
صورة فقط بل له صورة في مادة

٤ وايضاً ان الصورة انما تتحدد وتنتهي حقيقة بالمادة فاذا الصورة التي ليست
في مادة صورة غير متناهية . وصورة الملاك ليست غير متناهية لان كل حقيقة
فهي متناهية . فاذا صورة الملاك في مادة

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ «ان المخلوقات الاولى كما انها غير جسمانية كذلك هي مجردة عن المادة»
والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان الملائكة مركبة من مادة وصورة وقد تصدى ابن جبرول لنصر هذا المذهب في كتاب ينبوع الحياة فانه وضع ان كل ما يمتاز في العقل فهو متميز في الخارج ايضاً . والعقل يتصور في الجوهر المجرد عن الجسم شيئاً يفارق به الجوهر الجسدي شيئاً يشاركه فيه واران ان يتجمن ذلك ان ما به يفارق الجوهر المجرد عن الجسم الجوهر الجسدي هو كالصورة له ومعروض هذه الصورة الفارقة المشترك هو مادته ولذلك جعل المادة الكلية للجواهر الروحانية والجسمانية واحدة بعينها بمعنى ان صورة الجوهر الغير الجسدي منطبعة في مادة الروحانيات كاتطباع صورة الكمية في مادة الجسمانيات . ولكن يظهر بالبداهة استحالة كون مادة الروحانيات والجسمانيات واحدة اذ يستحيل ان جزءاً واحداً من المادة يقبل الصورة الروحانية والجسمانية معاً للزوم كون شيء واحد بالعدد بعينه جسمانياً وروحانياً معاً . فاذا الجزء المادي الذي يقبل الصورة الجسمانية غير الذي يقبل الصورة الروحانية غير . على ان المادة لا تجزأ الا بحسب كونها مندرجة تحت الكمية فان لم يكن هناك كمية بقي الجوهر غير متجزئ كما في الطبيعيات كما هو فبقي اذا ان تكون مادة الروحانيات جوهرًا مقداريًا وهذا محال فمحال اذن ان تكون مادة الجسمانيات والروحانيات واحدة وايضاً فمحال ان يكون للجوهر العقلي مادة ما لان فعل كل شيء هو بحسب حال جوهره والتعقل فعل مجرد عن المادة بالكلية كما هو ظاهر من موضوعه الذي منه يستفيد كل فعل نوعه وحقيقته لان كل شيء انما يعقل من حيث تجرد عن المادة لان الصور في المادة صور شخصية لا يدركها العقل من حيث هي كذلك فبقي ان جوهر العقل مجرد عن المادة بالكلية . وليس من الضرورة ان ما يمتاز في العقل يمتاز في الخارج

ايضاً لان العقل لا يتصور الاشياء بحسب حالها بل بحسب حاله فذاً الماديات التي هي دون عقلنا لها عند عقلنا حال من الوجود ابط من حالها في انفسها والجواهر الملكية هي فوق عقلنا فلا يقدر ان يتوصل الى ادراكها كما هي في انفسها بل بحسب حاله كما يدرك المركبات وعلى هذه الطريقة ايضاً يدرك الله كما سلف في مب ٣ ف ٣ اذا اجيب على الاول بان الفصل هو الذي يقوم النوع . وكثير شيء انما يتفهم في نوع بحسب تعيينه في مرتبة مخصوصة من الموجودات لان انواع الاشياء كالاعداد التي لتغاير باضافة الوحدة واسقاطها كما في الالهيات ٨ م ١٠ والمعين في الماديات الى مرتبة مخصوصة وهو الصورة مغاير لما يتعين وهو المادة فكان الجنس يؤخذ فيها من شيء والفصل من شيء آخر واما في المجردات فليس المعين مغايراً للمعين بل كل منها حائز بنفسه مرتبة معينة بين الموجودات فلم يكن الجنس والفصل فيها متغايرين بل شيئاً واحداً بعينه ولكنهما متغايران باعتبارنا لانه من حيث يعتبر عقلنا الشيء منها على وجه غير محدود تحصل حقيقة الجنس ومن حيث يعتبره على وجه محدود تحصل حقيقة الفصل

وعلى الثاني بان تلك الحجة مذكورة في كتاب ينبوع الحياة وهي انما تكون قطعية لو كان العقل يقبل كما تقبل المادة وهذا بين البطلان لان المادة تقبل الصورة لتقوم بحسبها في وجود نوع ما كالهواء والنار او سواهما والعقل لا يقبل الصورة كذلك والا لصح مذهب انبيد قلس انقائل باننا نعرف الارض بالارض والنار بالنار بل الصورة المعقولة تحصل في العقل بحسب حقيقتها اذ انما تدرك من العقل كذلك فاذا ليس هذا القبول من قبيل قبول المادة بل من قبيل قبول الجوهر المجرد

وعلى الثالث بانه وان لم يكن في الملاك صورة ومادة الا ان فيه مع ذلك فعلاً وقوة وهذا يمكن اتضاحه من اعتبار الماديات التي يوجد فيها ضربان من التركيب احدهما تركيب الصورة والمادة اللتين تقوم منهما طبيعة ما والطبيعة

المرکبة هذا التركيب ليست نفس وجودها بل الوجود هو فعلها . فإذا نسبة الطبيعة الى وجودها كنسبة القوة الى الفعل فإذا ارتفعت المادة وجعلت الصورة قائمة بنفسها لافي مادة لا تزال أيضاً نسبة الصورة الى الوجود كنسبة القوة الى الفعل وهذا الضرب من التركيب يجب اعتباره في الملائكة وهو المراد بقول بعض ان الملائكة مركبة من مابه وما هو اء من الوجود وما هو كما قال بريسوس لان ما هو هو الصورة القائمة بنفسها والوجود هو ما به يوجد الجوهر كما ان الركض هو ما به يركض الراكض . واما في الله فلا تغاير بين الوجود وما هو كما مر تحقيق ذلك في مب ٣ ف ٤ فهو اذن وحده فعل شخص

وعلى الرابع بان كل خليفة متناهية مطلقاً من حيث ان وجودها غير قائم بنفسه مطابقاً لمحدود ان طبيعة يطرأ عليها ولكن لا مانع ان تكون خليفة غير متناهية من وجه . والمخلوقات المادية غير متناهية من جهة المادة ومتناهية من جهة الصورة المحدودة بالمادة القابلة لها والجواهر المجردة المخلوقة متناهية بحسب وجودها وغير متناهية من حيث ان صورها ليست مقبولة في شيء آخر كما لو قلنا ان البياض الموجود مفارقاً غير متناه باعتبار حقيقة البياض لعدم انحصاره في موضوع الا ان وجوده متناه لكونه محدوداً الى طبيعة معينة . وهذا قيل في كتاب العلل قض ١٦ « العقل المجرد متناه باعتبار ما فوقه » اي من حيث انه يقبل الوجود مما هو اعلى منه وغير متناه باعتبار ما دونه من حيث انه ليس يقبل في مادة

الفصل الثالث

هل الملائكة كثيرة كثيرة بالغة

يُخطئ الى الثالث بان يقال: يظهر ان الملائكة ليست كثيرة كثيرة بالغة لان العدد نوع للكم ولاحق لقسمة المتصل . وهذا مستحيل في الملائكة لتجردها عن الجسم كما مر بيانه في ف ١ . فإذا يستحيل ان تكون الملائكة كثيرة كثيرة بالغة

٢ وايضاً كلما كان شيء اقرب الى الواحد كان اقل تكثرًا كما هو ظاهر في الاعداد . والطبيعة الملكية هي اقرب الطبائع المخلوقة الى الله . فاذًا لما كان الله في غاية الوحدة يظهر ان الطبيعة الملكية في اقل درجة من الكثرة
٣ وايضاً يظهر ان مفعول الجواهر المفارقة الخاص هو حركات الاجرام السماوية وعدد هذه الحركات قليل محدود يمكن لنا الاحاطة به . فاذًا ليس الملائكة او فر عددًا من حركات الاجرام السماوية

٤ وايضاً قال ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ب ٤ « ان جميع الجواهر المعقولة والعقلية انما هي قائمة بانفسها بسبب اشعة الخيرية الالهية » والشعاع ليس يتكرر الا بحسب اختلاف القوابل ولا يصح ان يقال ان المادة قابلة للشعاع المعقول لان الجواهر العقلية مجردة عن المادة كما مر بيانه قريباً في ف ٢ فيظهر اذن ان تكثر الجواهر العقلية لا يمكن ان يكون الا بحسب اقتضاء الاجرام الأولى اي السماوية حتى تكون هذه الاجرام على نحو ما حدثاً ينتهي اليه مسير الاشعة المذكورة وهكذا يلزم ما تقدم

لكن يعارض ذلك قول دانيال ١٠: ٧ « نخدعه الوف الوف ونقف بين يديه ربوات ربوات »

والجواب ان يقال ان كثيراً ذهبوا في عدد الجواهر المفارقة مذاهب مختلفة فذهب افلاطون على ما روى ارسطو في الالهيات ك ١ م ٦ الى ان الجواهر المفارقة هي انواع المحسوسات كما لو جعلنا الطبيعة الانسانية مفارقة وقضية هذا المذهب ان عدد الجواهر المفارقة على قدر عدد انواع المحسوسات . وقد رده ارسطو في الالهيات ك ١ م ٣١ بان المادة داخلة في حقيقة انواع المحسوسات فلا يصح ان تكون الجواهر المفارقة انواعاً مثالية لهذه المحسوسات بل طبائعها اعلى من طبائع المحسوسات لكنه وضم في الالهيات ك ١٢ م ٤٣ ان تلك الطبائع التي هي اكمل لما الى هذه

المحسوسات نسبة الحرك والغاية ولذا اراد ان يجعل عدد الجواهر المفارقة بحسب عدد الحركات "الأول". ولكن لما كان هذا متافياً في ما يظهر لتعاليم الكتاب المقدس اراد الرباني موسى اليهودي التوفيق بينهما فجعل عدد الملائكة من حيث يقال لها جواهر مجردة عن المادة متكثراً بحسب عدد الحركات او الاجرام العلوية تبعاً لارسطو ولكنه تهرئة للكتاب المقدس قال ان الملائكة يقال ايضاً فيه على البشر المنبئين بالالهيات وعلى قوى الاشياء الطبيعية المظهرة لقدره الله الشاملة. غير ان اطلاق الملائكة على قوى الاشياء الغير الناطقة خارج عن عادة الكتاب المقدس. فاذاً يجب ان يقال ان عدد الملائكة حتى من حيث يقال لها جواهر مجردة عن المادة وافر جدّاً ومجاوز كل كثرة مادية وهذا ما صرح به ديونيسيوس بقوله في مراتب السلطة السماوية ب ١٤ «ان جيوش الارواح السماوية السعداء كثيرة مجاوزة حدّ اعدادنا المادية الضعيف والمصور» وتحقيق ذلك انه لما كان كمال العالم هو المقصود بالذات من الله في ابداعه الكائنات فكما كان شيء منها اكمل كان مخلوقاً من الله بزيادة اعظم وكما ان الزيادة في الاجسام تعتبر بحسب الحجم كذلك الزيادة في المجردات عن الجسم يمكن اعتبارها بحسب العدد ونحن نرى ان الاجسام الغير الفاسدة التي هي اكمل الاجسام تجاوز الاجسام الفاسدة في الحجم مجاوزة تكاد ان تكون دون قياس لان مجموع كرة الفواعل والمنفعلات انما هو شيء يسير بالنسبة الى الاجرام العلوية. فاذاً من الصواب ان تكون الجواهر المجردة عن المادة مجاوزة في الكثرة للجواهر المادية مجاوزة تكاد ان تكون دون قياس

اذا اجيب على الاول بانه ليس في الملائكة العدد الذي هو الكم المنفصل الناشئ عن قسمة المتصل بل العدد الناشئ عن تمايز الصور باعتبار كون الكثرة من الشوامل كما مر في مب ١١ ف ٢

وعلى الثاني بان كون الطبيعة الملكية قريّة من الله موجب لكونها على اقل درجات

الكثرة في تركيبها لا انها موجودة في افراد قليلة

وعلى الثالث بان هذا الدليل قد اورده ارسطو في الالهيات ك ٢ م ٤٤ وهو قطعي لو كانت الجواهر المفارقة موجودة لاجل الجواهر الجسمية لان الجواهر المجردة لا يكون حينئذ في وجودها فائدة اذا لم يظهر منها حركة في الجسمانيات ولكن غير صحيح ان الجواهر المجردة موجودة لاجل الجواهر الجسمانية لان الغاية اشرف من الغاية ولذا قال ارسطو في الموضع المشار اليه ان هذا الدليل ليس قطعياً بل ظاهرياً وانما اضطر الى ايراده اذ لا سبيل لنا الى معرفة المعقولات الا بالمحسوسات

وعلى الرابع بان هذه الحجة انما تنجح على حسب راي من كان يجعل علة تمايز الاشياء في المادة وهذا قد ابطناه في م ٤٧ ف ١ فاذا تكثر الملائكة لا يجب اعتباره لا بحسب المادة ولا بحسب الاجسام بل بحسب الحكمة الالهية المبدعة للجواهر المجردة على مراتب مختلفة

الفصل الرابع

هاج الملائكة مختلفة في النوع

يُخطئ الى الرابع بان يقال: يظهر ان الملائكة ليست مختلفة في النوع لانه لما كان الفصل اشرف من الجنس كانت جميع الاشياء المتوافقة في ما هو الاشرف فيها متوافقة في الفصل الاخير المقوم فكانت من ثم متحدة في النوع. والملائكة كافة متوافقة في ما هو الاشرف فيها اي في العقلية. فهي اذن كلها نوع واحد ٢ وايضاً ان الاكثر والاقل لا يؤثران اختلافاً في النوع. والملائكة لا تتغير في ما يظهر الا بحسب الاكثر والاقل اي من حيث ان احدها ايسر من الآخر واثقب عقلاً. فهي اذن لا تختلف في النوع ٣ وايضاً ان النفس قسمة للملاك على طريق التقابل. والنفوس كلها نوع واحد

فكذا الملائكة

٤ وايضاً كلما كان شيء أكمل في طبعه وجب ان يكون اعظم تكثراً . ولو كان لنوع واحد فرد واحد فقط لامتنع ذلك . فاذا ملائكة كثيرة مندرجة في نوع واحد

لكن يعارض ذلك ان الاشياء المتحدة في النوع لا يجوز ان يكون فيها متقدم ومتأخر كما في الالهيات ك ٣ م ١١ . والملائكة حتى الذين في رتبة واحدة يوجد فيهم اولون ومتوسطون وآخرون كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة الملكية . فاذا ليس للملائكة نوعاً واحداً

والجواب ان يقال من الناس من ذهب الى ان جميع الجواهر الروحانية حتى النفوس ايضاً هي من نوع واحد ومنهم من ذهب الى ان جميع الملائكة من نوع واحد دون الانفس ومنهم من قال بان جميع الملائكة من طبقة واحدة او من رتبة واحدة ايضاً . لكن هذا محال لان الاشياء المتحدة في النوع والمختلفة في العدد المتحدة في الصورة ولكنها متمايزة مادة . فاذا لم تكن الملائكة مركبة من مادة وصورة كما اسلفنا في ف ٢ يلزم استحالة كون ملاكين من نوع واحد كما يستحيل القول بوجود يياضات كثيرة مجردة او انسانيات كثيرة لان اليياض لا يتكثر الا باعتبار وجوده في جواهر كثيرة . وايضاً فهب ان للملائكة مادة فلا يزال اتحاد ملائكة كثيرة في النوع مستحيلاً لانه يلزم على ذلك ان يكون مبدأ التمايز بينها هو المادة لا بحسب انقسام الكم اذ الملائكة بريئة من الجسم بل بحسب اختلاف القوى وهذا الاختلاف المادي لا يؤثر اختلافاً في النوع فقط بل في الجنس ايضاً

إذا اجيب على الاول بان الفصل اشرف من الجنس كما يشرف المقيد المطلق والخاص العام لا كما تشرف طبيعة طبيعة اخرى والا لوجب ان تكون جميع الحيوانات الغير الناطقة من نوع واحد او ان يكون فيها صورة اكمل من النفس

الحساسة . فإذا الحيوانات الغير الناطقة انما تختلف نوعاً بحسب اختلاف درجات محدودة في الطبيعة الحسية وكذا الملائكة فانها تختلف جميعاً في النوع بحسب اختلاف درجات الطبيعة العقلية

وعلى الثاني بان الاكثر والاقل الناشئين عن الشدة والضعف في صورة واحدة لا يؤثران اختلافًا في النوع واما الناشئان عن صور درجات مختلفة فيؤثران ذلك كما لو قلنا ان النار اكمل من الهواء وبهذا المعنى تختلف الملائكة بحسب الاكثر والاقل

وعلى الثالث بان خير النوع افضل من خير الفرد . فإذا كون الملائكة انواعاً متكثرة افضل جداً من كونهم افراداً متكثرة في نوع واحد
وعلى الرابع بان الصانع لا يقصد الكثرة العددية لجواز ان يذهب العدد الى غير النهاية بل انما يقصد الكثرة النوعية كما اسلفنا في مب ٤٧ ف ١ . فإذا كمال الطبيعة الملكية يقتضي كثرة الانواع لا كثرة الافراد في نوع واحد

الفصل الخامس

هل الملائكة غير قابلة للفساد

يُنْطَوِي الى الخامس بان يقال: يظهر ان الملائكة ليست غير قابلة للفساد فقد قال الدمشقي عن الملائكة انه جوهر عقلي حاصل على عدم الموت بالنعمة لا بالطبع ٢ وايضاً قال افلاطون في طيماوس « يا آلهة الآلهة الذين انا صانعهم وابوهم انتم مصنوعاتي المنحلة بطباعها ولكنكم غير منحلة بارادتي » ولا يمكن ان يكون مراده بهؤلاء الآلهة غير الملائكة . فالملائكة اذن قابلة للفساد بطباعها

٣ وايضاً قال غريغوريوس في اديياته ك ١٦ ب ١٦ « جميع الاشياء مائلة الى العدم ان لم تحفظها يد القادر على كل شيء » وما يمكن ان يُرَدَّ الى العدم فهو قابل للفساد . فالملائكة اذن لكونها مصنوعة من الله يظهر انها قابلة للفساد بطباعها

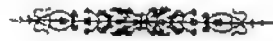
لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ « ان الجواهر العقلية لها حيوة غير منتهية وهي منزهة عن كل فساد وموت وهيولى وتنازل »
والجواب ان يقال لا بد من القول بان الملائكة ليست قابلة للفساد بطبيعتها .
وتحقيق ذلك انه ليس يفسد شي ١٤ الا بمفارقة صورته الماده ولان الملاك صورة قائمة بنفسها كما يتضح مما مر في ف ١ و ٢ يستحيل ان يكون جوهره فاسدا لان ما يلائم شيئا لذاته يمتنع انفكاكه عنه واما ما يلائم شيئا لغيره فيجوز انفكاكه عنه متى انفك ما به كان ملائما له فان الاستدارة لا يجوز انفكاكها عن الدائرة لانها تلائمها لذاتها الا انه يجوز انفكاكها عن الدائرة الخارجية بانفكاك الشكل الدائري عن التماس والوجود يلائم الصورة لذاته فان كل شيء انما هو موجود بالفعل بحصول الصورة لهو الهيولى انما هي موجودة بالفعل بالصورة فالمركب اذن من الهيولى والصورة يفقد الوجود بالفعل بمفارقة الصورة للهيولى فاما اذا كانت الصورة قائمة بنفسها في وجودها كما في الملائكة على ما مر فلا يمكن ان تفقد الوجود . فاذا تجرد الملاك عن الماده هو السبب في عدم قبوله الفساد بطبعه . ويمكن ان يستدل على عدم فساده هذا بفعله العقلي لانه لما كان كل شيء يفعل من حيث هو موجود بالفعل كان فعل الشيء يدل على حاله من الوجود والفعل انما يستفيد نوعه وحقيقته من موضوعه والموضوع المعقول لكونه فوق الزمان فهو سرمدي . فاذا اكل جوهر عقلي فهو غير قابل للفساد بطبعه

اذا اجيب على الاول بان مراد الدمشقي عدم الموت الكامل المتناول لمطلق عدم التغير لان كل تغير فهو موت ما كما قال اوغسطينوس في ك ٣ من رده على مكسيمينوس ب ١٢ والملائكة انما يحصل لها كمال عدم التغير بالنعمة كما سيأتي بيانه في مب ٦٢ ف ٢ و ٨

وعلى الثاني بان مراد افلاطون بالالهة الاجرام العلوية التي كان يظن انها مركبة

من العناصر ولذلك كانت عنده مخلقة في طباعها ولكنها تحفظ دائماً في الوجود
بالارادة الالهية

وعلى الثالث بان من الواجب ما هو وجبه لعل كما سلفنا في مب ٤٤ ف ١
فلا ينافي الواجب ولا غير قابل الفساد ان يكون وجوده متوقفاً على غيره على انه
علته له فاذا متى قيل ان جميع الاشياء حتى الملائكة اذ لم تحفظ من الله تهوي
في لجة العدم فليس المراد بذلك ان في الملائكة مبدأ للفساد بل ان وجود الملائك
متوقف على الله على انه علة ولا يقال ان شيئاً يقبل الفساد من حيث ان الله يقدر
ان يردّه الى العدم برفعه حفظه عنه بل من حيث ان فيه مبدأ للفساد اي
تضاداً او قوة في المادة على الاقل



المبحث الحادي والخمسون

في الملائكة بالنسبة الى الاجسام— وفيه ثلاثة فصول

ثم يبحث في الملائكة بالنسبة الى الجسمانيات واولاً في نسبة الملائكة الى الاجسام ثم في
نسبتها الى الامكنة الجسمانية ثم في نسبتها الى الحركة المكانية اما الاول فالبحث فيه يدور
على ثلاث مسائل — ١ هل الملائكة متصلة طبعاً باجسام — ٢ هل تتخذ اجساماً — ٣ هل
تفعل في الاجسام المتخذة افعالاً حيوية

الفصل الاول

هل الملائكة متصلة طبعاً باجسام

يُخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الملائكة متصلة طبعاً باجسام فقد قال
اوريجانوس في كتاب المبادئ ٣ ب ٦ « ان الوجود من دون جوهر مادي ومن
دون ادنى مخالطة ضمنية جسمية خاص بطبيعة الله وحده اسي الآب والابن
والروح القدس » وقال برناردوس في خط ٦ على نش « لا نصيفن بالخلود والتجرد

عن الجسم الا الله وحده المنفرد طبعه بعدم الافتقار الى مساعدة آلة جسمانية لا لذاته ولا لغيره وواضح ان كل روح مخلوق مفتقر الى مساعدة جسمانية» وقال ارغسطينوس في شرح تك ل٣ «يقال للشياطين حيوانات هوائية لحصولها على طبيعة الاجسام الهوائية» وطبيعة الشيطان هي عين طبيعة الملاك . فالملائكة اذن متصلة طبعاً باجسام.

٢ وايضاً ان غرينوريوس قد دعا الملاك حيواناً ناطقاً في خط ١٠ في الانجيل وكل حيوان فهو مركب من جسد ونفس . فالملائكة اذن متصلة طبعاً باجسام .
٣ وايضاً ان الحياة في الملائكة اكمل منها في النفوس . والنفس ليست حية فقط بل محيية للبدن ايضاً . فالملائكة اذن محيية لاجسام متصلة بها طبعاً .
لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب٤ «كما ان الملائكة مجردة عن الجسم كذلك هي مجردة عن المادة ايضاً»

والجواب ان يقال ان الملائكة ليست متصلة طبعاً باجسام لان ما يعرض لطبيعة ما فليس يوجد فيها على وجه كلي كالتمنج فانه لكونه ليس من حقيقة الحيوان لا يتصف به كل حيوان ولما لم يكن التعقل فعل جسم او قوة جسمية كما سيأتي بيانه في مب ٧٥ ف٢ لم يكن الاتصال بجسم من حقيقة الجوهر العقلي من حيث هو كذلك بل انما يعرض لبعض الجواهر العقلية بسبب شيء آخر كما يلائم النفس الانسانية ان تتصل بجسم لعدم كمالها ولوجودها بالقوة في جنس الجواهر العقلية اذ ليس لها في طبيعتها كمال العلم بل انما تستفيدة من المحسوسات بواسطة الحواس الجسمية كما سيأتي في مب ٨٤ ف٦ ومب ٨٩ ف١ . وكل جنس وجد فيه شيء ناقص فلا بد ان يسبق فيه وجود شيء كامل . فاذا يوجد في الطبيعة العقلية جواهر عقلية كاملة غير مفتقرة الى اقتناص العلم من المحسوسات . فاذا ليست جميع الجواهر العقلية متصلة باجسام بل منها ما هو مفارق للاجسام وهي التي ندعوها ملائكة

إذا اجيب على الاول بأنه قد مر في مب ٥٠ ف ١ ان بعضاً ذهبوا الى ان كل موجود جسم وعن هذا المذهب قد انشعب في ما يظهر قول بعض بأنه ليس من جواهر روحانية الا وهي متصلة باجسام حتى ان بعضاً صاروا ايضاً الى ان الله هو نفس العالم كما روى اوغسطينوس في مدينة الله ك ٦ ب ٦ لكن لما كان هذا منافياً للايمان الكاثوليكي الذي يجعل الله مترفعاً على جميع الاشياء كقوله في مز ٨: ٢ «ارتفع مجدك على السموات» لم يرض اوريجانوس ان يقول ذلك على الله ولكنه تابع بعضاً في مذهبهم في غير الله كما وقع له مثل هذا الاغترار في امور اخرى كثيرة شائع فيها متقدمي الفلاسفة واما كلام برنردوس فيجوز ان يكون المراد به ان الارواح المخلوقة تفتقر الى الة جسمية لا متصلة بها طبعاً بل متخذة لغرض ما كما سيأتي قريباً في الفصل التالي . واما اوغسطينوس فليس كلامه هناك بحسب مذهبه بل بحسب مذهب الافلاطونيين الذين كانوا يثبتون بعض حيوانات هوائية يسمونها شياطين وعلى الثاني بان غريغوريوس يسمي الملاك حيواناً ناطقاً مجازاً لما بينهما من المشابهة في النطق

وعلى الثالث بان الاحياء الفعلي راجع الى الكمال مطلقاً ولذا يطلق على الله ايضاً كقوله في ١ ملوك ٦: ٢ «الرب يميت ويحيي» واما الاحياء الصوري فخاص بالجواهر الذي هو جزء طبيعة ما وليس له في نفسه طبيعة نوعية كاملة وعليه فالجوهر العقلي الذي ليس متصلاً بجسم هو اكمل من الجوهر المتصل بجسم.

الفصل الثاني

هل تتخذ الملائكة اجساماً

يتخطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الملائكة لا تتخذ اجساماً لان الملاك كالطبيعة لا يفعل ما لا فائدة فيه . ولا فائدة في اتخاذ الملائكة اجساماً اذ الملاك ليس يحتاج الى جسم لان قوته اعظم من كل قوة جسمية . فاذا ليس يتخذ الملاك جسماً

٢ وايضاً كل اتخاذ فهو الى اتحاد ما لان معنى *assumere* (في اللاتينية اي اتخذ *ad se sumere* اي اخذ لنفسه) والملاك ليس يتصل بجسمه على انه صورة له كما مر في الفصل السابق واتصاله به على انه محرك له لا يصح ان يقال له اتخاذ والا لكانت جميع الاجسام المتحركة من الملائكة متخذة منهم ايضاً . فالملائكة اذن لا تتخذ اجساماً

٣ وايضاً ان الملائكة لا تتخذ اجساماً من الارض او الماء والا لم توار عاجلاً ولا من النار والا لاحت ما تمسه ولا من الهواء لان الهواء ليس متشكلاً ولا متلوناً فالملائكة اذن لا تتخذ اجساماً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٦ ب ٢٩ ان الملائكة تجلوا لابراهيم في اجسام متخذة

والجواب ان يقال ان بعضاً قالوا بان الملائكة لا تتخذ اجساماً اصلاً بل كل ما ورد في الكتاب المقدس من تجليات الملائكة فلما وقع في الرؤيا النبوية اي في الوهم لكن هذا مناف لمراد الكتاب لان ما يرى بالرؤيا الوهمية فلما يكون في وهم الرائي فقط فلا يرى من الجميع على الداء والكتاب المقدس يذكر احياناً تجليات الملائكة بحيث يرون من الجميع على وجه العموم كالملائكة الذين تجلوا لابراهيم فقد رآهم هو وجميع اهل بيته ولوط واهل سادوم وكذا الملاك الذي ظهر لطوبيا قد رآه من الجميع وبهذا يتضح ان ذلك قد حدث بحسب الرؤية الجسمية التي بها يرى ما هو خارج عن الرائي بحيث يمكن ان يشاهد من الجميع وهذه الرؤية ليس بها الا الجسم ولما لم يكن الملائكة اجساماً ولا متصلة طبعاً باجسام كما مر قريباً في الفصل السابق بقي انها تتخذ في بعض الاحيان اجساماً اذا اوجب على الاول بان الملائكة لا يحتاجون الى اتخاذ جسم لهم بل لنا لكي بينوا للناس بالفهم لهم ما يتوقعه الناس من الفهم العقلية في الآخرة وايضاً فاتخاذ

الملائكة اجساماً في العهد العتيق كان دليلاً رمزياً على ان كلمة الله كانت مزمنة
ان لتتخذ جسداً بشرياً لان جميع تجليات العهد العتيق انما كانت لاجل ذلك
التجلي الذي تجلّاه ابن الله في الجسد

وعلى الثاني بان الجسم المتخذ يتصل به الملاك لا على انه صورة له ولا على انه
محرك له فقط بل على انه محركٌ ممثِّلٌ بالجسم المتحرك المتخذ لانه كما ان خاصيات
المعقولات توصف في الكتاب المقدس تحت اشباه المحسوسات كذلك الاجسام
المحسوسة تكون بالقدرة الالهية من الملائكة على وجه يتهيأ لها به تمثيل خاصيات
الملاك المعقولة وهذا هو المراد باتخاذ الملاك جسداً

وعلى الثالث بان الهواء وان لم يقبل في حال تخلخله شكلاً ولا لوناً الا انه متى
تكثف أمكن تشككه وتلوّنه كما يتضح في السحاب وعلى هذا النمط تتخذ الملائكة
اجساماً من الهواء مكثفة له بالقدرة الالهية على قدر ما يلزم لتكوين الجسم
المراد اتخاذه

الفصل الثالث

من تفعل الملائكة افعالا حيوية في الاجسام التي تتخذها

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الملائكة تفعل افعالا حيوية في الاجسام
التي تتخذها لان التصنع غير لائق بملائكة الحق . ولو كان الجسم الذي يتخذ
ليس له ما يظهر فيه من الحياة والافعال الحيوية لكان ذلك تصنعاً . فالملائكة
اذن تفعل في الاجسام التي تتخذها افعالا حيوية

٢ وايضاً ليس يفعل الملاك شيئاً لا فائدة فيه . ولو كان لا يحس بالمعينين
والمختارين وسائر المشاعر لم يكن في تكوينها في الجسم الذي يتخذ فائدة . فهو اذن
يحس بالجسم الذي يتخذ وهذا اخص الافعال الحيوية
٣ وايضاً ان التحرك بحركة السير فعل حيوي كما في كتاب النفس ١٣م ١٣ وقد

ظهر الملائكة جبهة متحركين في الاجسام التي اتخذوها في تك ١٨: ١٦ ان ابراهيم مضى مع الملائكة الذين تجلوا له ليقيمهم . ولما سأل طوبيا الملاك «هل تعرف الطريق المؤدية الى مدينة الماديين» اجاب «اعرفها وقد سلكت جميع طرقها مراراً كثيرة» طو ٥: ٢٠ فالملائكة اذن كثيراً ما يفعلون في الاجسام التي يتخذونها افعالاً حيوية ٤ وايضاً ان التكلم فعل حيي لانه يكون باللفظ الذي هو صوت خارج من فم الحيوان كما في كتاب النفس م ٢٠٩٠ . وواضح من مواطن كثيرة من الكتاب المقدس ان الملائكة تكلموا في الاجسام التي اتخذوها . فهم اذن يفعلون في الاجسام التي يتخذونها افعالاً حيوية

٥ وايضاً ان «لاكل فعل خاص بالحيوان ولذا قد اكل الرب مع التلاميذ بعد قيامته برهاناً على انبعائه الى الحياة كما في لوقا ٢٤: ٤٢ . والملائكة قد اكلوا بحال تجليهم في الاجسام التي اتخذوها و ابراهيم قدم لهم طعاماً مع انه كان قد سجد لهم قبل ذلك كما في تك ١٨ فالملائكة اذن تفعل في الاجسام التي تتخذها افعالاً حيوية ٦ وايضاً ان توليد الانسان فعل حيوي وهو يجوز على الملائكة في الاجسام التي تتخذها ففي تك ٤: ٦ «بعد ان دخل بنو الله على بنات الدس وولدن لهم اولاداً اولئك هم الجبابرة المذكرون منذ الدهر» فالملائكة اذن تفعل في الاجسام التي تتخذها افعالاً حيوية

لكن يعارض ذلك ان الاجسام المتخذة من الملائكة ليست حية كما مر في الفصل السابق في الجواب على الاعتراض الثاني . فاذا لا يستطيعون ان يفعلوا افعالاً حيوية

والجواب ان يقال ان بعض افعال الاحياء قد يوجد فيها ما تشارك فيه غيرها من الافعال كما ان التكلم الذي هو فعل الحي يشارك سائر اصوات غير المنفست من حيث هو صوت والسير يشارك سائر الحركات من حيث هو حركة فالملائكة

يقدرّون ان يفعلوا بالاجسام التي يتخذونها افعالاً حيوية باعتبار ما يشترك فيه كلا الفعلين لا باعتبار ما يختص بالاحياء فقط لان الفعل يُسند الى ما تُسند اليه القوة كما قال الفيلسوف في كتاب النوم واليقظة ب ١٠ فاذا ليس يمكن لشيء ان يفعل فعلاً حيوياً من دون ان تكون له الحياة التي هي المبدأ القويّ لذلك الفعل

اذا اجيب على الاول بانه كما ان وصف العقولات في الكتاب المقدس تحت الصور المحسوسة لا ينافي الحقيقة لان ذلك لا يقال تقريراً لكون العقولات محسوسات بل تقريباً لفهم خاصيات العقولات بصور المحسوسات باعتبار بعض المشابهة كذلك لا ينافي حقيقة الملائكة القديسين انهم بالاجسام التي يتخذونها يظهرّون بشراً احياء مع انهم ليسوا كذلك لان هذه الاجسام لا تتخذ الا للدلالة بخاصيات الانسان وافعاله على خاصيات الملائكة وافعالهم الروحانية مما لا يتم على هذا الوجه من المناسبة لو اتخذوا اناساً حقيقيين لان تلك الخاصيات تبعث حينئذ على اعتقاد انهم بشر لا ملائكة

وعلى الثاني بان الاحساس فعل حيويّ صرف فلا يجوز اصلاً القول بان الملائكة يحسون بالآلات الاجسام المتخذة وهي مع ذلك لم تكون عيشاً لانها لم تكون للشعور بها بل للدلالة بها على قوى الملائكة الروحانية كالدلالة بالعين على قوة الملاك الداركة وبغيرها على غيرها كما قال ديونيسيوس في الباب الاخير من مراتب السلطة السماوية

وعلى الثالث بان الحركة الصادرة عن المحرك المقارن فعل خاص بالحياة لكن الاجسام المتخذة من الملائكة لا تتحرك بهذه الحركة اذ ليس الملائكة صوراً لها ومع ذلك فالملائكة يتحركون بالعرض عند تحرك هذه الاجسام لانهم فيها كالحرّكات في المتحرّكات وهكذا يكونون في مكان دون مكان مما لا يجوز في حق الله فاذا وان لم يتحرك الله عند حركة ما يوجد فيه لوجوده في كل مكان الا ان

الملائكة يتحركون بالعرض يتحرك الاجسام المتخذة منهم لكن لا يتحرك الاجرام العلوية وان كانوا فيها كالحركات في المتحركات لان الاجرام العلوية لا تفارق المكان بالكلية وايضاً ليس للروح المحرك العالم مكان معين بحسب جزء مخصوص من اجزاء جوهر العالم يكون تارة في الشرق وتارة في الغرب بل بحسب وضع معين « لان القوة المحركة هي دائماً في الشرق » كما في الطبيعيات ك ٨ م ٨٤

وعلى الرابع بان الملائكة لا يتكلمون حقيقةً بالاجسام المتخذة منهم بل انما يفعلون ما يشبه التكلم من حيث انهم يكونون في الهواء اصواتاً شبيهة بالألفاظ البشرية وعلى الخامس بان الملائكة لا يجوز عليهم ايضاً الاكل الحقيقي لان الاكل هو تناول طعام يقبل الاستحالة الى جوهر الاكل والسيج وان كان الطعام لم يستحل بعد القيامة الى جسده بل كان يتحلل الى مادة سابقة هناك فقد كان جسده مع ذلك ذا طبيعة يمكن معها استحالة الطعام اليه ولذا كان آكله حقيقةً واما الطعام المتخذ من الملائكة فلم يكن يستحيل الى الجسم المتخذ منهم ولا ذلك الجسم كان ذا طبيعة يمكن معها استحالة الغذاء اليه ولذا لم يكن آكلهم حقيقةً بل مجازياً مرموزاً به الى الاكل الروحاني وقد صرح الملاك بذلك لطويبا بقوله له في ١٩: ١٢ « لما كنت معكم كان يظهر لكم اني آكل واشرب معكم وانما انا اتخذ طعاماً وشرباً غير منظور » واما ابراهيم فانما قدم طعاماً للملائكة لاعتباره اياهم بشراً ولكنه كان يكرم الله فيهم لان الله من عادته ان يوجد في الانبياء كما قال اوغسطينوس في كتاب مدينة الله ١٦ ب ١٩

وعلى السادس بان اوغسطينوس قال في كتاب مدينة الله ١٥ ب ٨ و ٩ « كثيرون اثبتوا انهم تحققوا بانفسهم او سمعوا ممن تحققوا بانفسهم ان آلهة انغابات وآلهة الجبال والحقول الآئمة المعروفين عند العامة بالمضاجعين كثيراً ما ظهرت للنساء وراودوهن وواقعوهن فاذا انكار ذلك مكابرة في ما يظهر » ومحال ان يكون ملائكة الله

القديسون قد اتخذوا بهذا الدنس قبل الطوفان فأمراد اذن ببناء الله أبناء شيت الذين كانوا صلحاء وأما بنات الناس فالكتاب المقدس يريد بهن البنات اللوثي كن من نسل قايين ولا بدع اذا كان قد ولد الجبارة من هؤلاء اذ لم يكن الجميع جبارة قبل الطوفان بل الجبارة الذين قبله كانوا أكثر جدًا من الذين بعده . ومع ذلك فاذا ولد احيانًا بعض من مجاعة الشياطين فليس ذلك بمنى متفرغ منهم او من الاجسام المتخذة منهم بل بمنى انسان ماخوذ لذلك حتى ان الشيطان الموطوء من الرجل يصير هو بعينه واطنًا للمرأة كما يتخذون ايضًا بذار اشياء اخرى لتوليد بعض الاشياء على ما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ وهكذا لا يكون ذلك المولود ابن الشيطان بل ابن الانسان الذي أخذ منه



المبحث الثاني والخمسون

في الملائكة بالنسبة الى الامكنة - وفيه ثلاثة فصول

ثم ينظر في مكان الملائكة والبحث في ذلك بدور عن ثلاث مسائل - ١ هل الملاك حال في مكان - ٢ هل يقدر ان يحل في امكنة كثيرة معًا - ٣ هل يجوز اجتماع ملائكة كثيرين في مكان واحد بعينه

الفصل الاول

هل الملاك حال في مكان

يُنْخَطِئُ الى الاول بان يقال: يظهر ان الملاك ليس في مكان فقد قال بولسيوس في كتاب الاسايح « ان جمهور الحكماء على ان الروحانيات ليست في مكان » وقال ارسطو في الطبيعيات ٤ م ٤٨ و ٥٧ « ليس كل ما هو موجود فهو موجود في مكان بل الجسم المتحرك » والملاك ليس بجسم كما مر تحقيقه في مب ٥٠ ف ١٠

فإذا ليس الملاك في مكان

٢ وإيضاً ان المكان كم ذو وضع فإذا كل ما في مكان فهو ذو وضع ما . ويمتنع ان يكون الملاك ذا وضع لان جوهره معرّي عن الكم الذي فصله الخاص كونه ذا وضع . فإذا ليس الملاك في مكان

٣ وإيضاً ان الحلول في المكان هو التقدر به والاندراج فيه كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ٤ م ١٤ و ١٩ والملاك لا يمكن تقدره بالمكان ولا اندراجه فيه لان الحوي اخص بجهة الصورة من الحوي كما ان الهواء اخص بجهة الصورة من الماء كما في الطبيعيات ٤ م ٣٥ و ٤٩ فإذا ليس الملاك في مكان لكن يمرض ذلك قوله في صلوة العشاء « ليسكن فيه ملائكتك القديسون ويحرسوا بالأمان »

والجواب ان يقال ان الملاك يتصف بالحلول في المكان لكن ذلك يقال عليه وعلى الجسم بالاشتراك فان حلول الجسم في مكان يحصل بتعلقه بالمكان بماسة الكمية التقديرية التي ليست موجودة في الملائكة بل انما يوجد فيهم كمية تقديرية . فإذا باعنا تعلق القدرة الملكية بمكان ما على نحو من الانحاء يقال ان الملاك حال في مكان جسي . وبهذا يتضح انه لا يلزم ان يقال على الملاك انه يتقدر بالمكان او انه ذو وضع في المتصل فان هذا يقال على الجسم المتمكن من حيث هو كم بكمية التقديرية وكذا ايضاً ليس يجب لذلك ان يموى في مكان لان الجوهر اعز من الماس بقدرته لشيء جسي يكون حاوياً لذلك الشيء لا محوياً فيه فان النفس موجودة في الجسد على انها حاوية لا على انها محوية وكذا يقال ان الملاك موجود في مكان جسي لا على انه محوي بل على انه حاوٍ نوعاً من الاحياء وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الثاني

هل يقدر الملاك ان يحل في امكة متكررة معاً

يُتَخَطَّى الى ثاني بان يقال : يظهر ان املاك يقدر ان يحل في امكة متكررة معاً لانه ليس اقل قدرة من النفس . والنفس تحل في امكة متكررة معاً لانها موجودة كلها في كل جزء من اجزاء البدن كما قال ارغسطينوس في كتاب الثاوث ب ٦ . فاذا يقدر الملاك ان يوجد في امكة متكررة معاً

٢ وايضاً ان الملاك يحل في الجسم الذي يتخذه ومتى اتخذ جسمًا متصلًا يظهر انه في كل جزء من اجزائه . وهناك امكة مختلفة بحسب اختلاف اجزائه . فالملاك اذن يحل في امكة متكررة معاً

٣ وايضاً قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ب ٢ « ان الملاك يوجد حيث يفعل » والملاك قد يفعل في امكة كثيرة معاً كما يتضح في الملاك الذي قلب سادوم . ففلاك اذن يقدر ان يحل في امكة متكررة معاً لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ب ٢ « ما دام الملائكة في السماء فليسوا في الارض »

والجواب ان يقال ان الملاك ذو قدرة وذات متناهية والله ذو قدرة وذات غير متناهية وهو العلة الكلية لجميع الاشياء ولذلك تنال قدرته جميع الاشياء وليس في امكة متكررة معاً فقط بل في كل مكان واما قدرة الملاك فانها لاتناهيها لا تنال جميع الاشياء بل شيئاً واحداً معيناً لان كل ما يقاس الى قدرة واحدة فيجب ان يقاس اليها على انه واحد ما فكما ان الموجود الكلي يقاس الى قدرة الله الكلية على انه واحد ما كذلك يقاس موجود ما جزئي الى قدرة الملاك على انه واحد ما وعليه فلما كان الملاك تاماً يوجد في المكان بتعلق قدرته به لزم ان ينسب وجوده في كل مكان ولا في امكة متكررة بل في مكان واحد فقط . وقد زلت اقدام قوم في ذلك فان

بعضاً لما لم يستطيعوا الترقى الى فوق الوهم اعتبروا عدم انقسام الملاك كعدم انقسام
النقطة فظنوا ان الملاك لا يمكن وجوده الا في النقطة المكانية وهذا بين البطلان
لان النقطة لا متجزى ذو وضع والملاك لا متجزى خارج عن جنس الكم والوضع
فلا يتعين له بالضرورة مكان واحد غير منقسم بحسب الوضع بل انما يكون مكانه
منقسماً او غير منقسم اكبر او اصغر بحسب تعيق قدرته الاختياري بجسم اكبر
او اصغر وهكذا الجسم الذي يتعلق به بقدرته بجاذبه كله على انه مكان واحد
وليس مع ذلك تحريك ملائكة السماء موجباً لكونه موجوداً في كل مكان اما اولاً
فلأن قدرته لا تتعلق الا بما يتحرك منه اولاً وتذي يتحرك اولى جهة واحدة من
السماء وهي جهة الشرق ولذا قد جعل الفيلسوف ايضاً في الطبيعيات ٨ م ٨ ٨ قدرة
محرك السماوات في جهة الشرق واما ثانياً فلأن الفلاسفة لم يذهبوا الى ان جوهرًا
واحدًا مفارقاً يحرك جميع الكرات ابتداءً فاذا نيس يلزم كونه في كل مكان فهذا
اذن يتضح ان الحلول في المكان يتصف به الجسم والملاك والله باعبارات مختلفة
فان حلول الجسم في المكان بالاحاطة لتقدره به وحلول الملاك فيه ليس بالاحاطة
لعدم تقدره به بل بالانحصار لان حلوله في مكان يكون بحيث لا يوجد في مكان
آخر وحلول الله ليس بالاحاطة ولا بالانحصار لانه موجود في كل مكان وبذلك
يتضح بلا كلفة الجواب على الاعتراضات لان ما يتعلق به قدرة الملاك ابتداءً
يعتبر كله مكاناً واحداً له وان لم يكن متصلاً

الفصل الثالث

هل يجوز اجتماع ملائكة كثيرين في مكان واحد بعينه

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر انه يجوز اجتماع ملائكة كثيرين في مكان
واحد بعينه لانه انما يمتنع اجتماع اجسام متعددة في مكان واحد بعينه لانه لا
المكان . والملائكة لا يملأون المكان اذ الجسم وحده يملأ المكان بحيث لا يدع فيه

خلاصة كج قال الفيلسوف في الطبيعيات م٤م ٥٢ و ٥٨. فإذا يجوز اجتماع ملائكة كثيرين في مكان واحد.

٢ وايضاً ان تباين الملاك والجسم اعظم من تباين ملاكين. والملاك والجسم يجتمعان في مكان واحد بعينه اذ ليس من مكان الا وهو مشغول من جسم محسوس كما حققه الفيلسوف في الطبيعيات م٤م ٥٨ فأحرى اذن ان يجوز اجتماع ملاكين في مكان واحد بعينه.

٣ وايضاً ان النفس موجودة في كل جزء من اجزاء البدن كما قال اوغسطينوس في كتاب الثلاث ٦ ب ٦. والشياطين وان لم يدخلوا في العقول قد يدخلون مع ذلك في الاجسام وهكذا يجتمع الشيطان والنفس في مكان واحد بعينه. فإذا كذلك سائر الجواهر الروحانية اياً كانت.

لكن يعارض ذلك انه ليس يجتمع نفسان في بدن واحد بعينه. فإذا كذلك ليس يجتمع ملاكان في مكان واحد بعينه.

والجواب ان يقال ليس يجتمع ملاكان في مكان واحد بعينه وتحقيق ذلك انه لا يجوز اجتماع علتين تامتين مباشرتين على معلول واحد بعينه كما يتضح في كل من اجناس العلل لان الصورة القريبة لشيء واحد واحدة والمحرك القريب لشيء واحد واحد وان جاز تكثر الحركات البعيدة ولا اعتراض بكثرة الجاذبين للسفينة اذ ليس واحد منهم محركاً تاماً لان قدرة كل منهم لا تستقل بالتحريك بل جملتهم بمقام محرك واحد من حيث تجتمع قوتهم كلها على اصدار حركة واحدة. فإذا لكون الملاك انما يتصف بالوجود في المكان بتعليق قدرته به ابتداءً على انه حاو تام له كما مر في الفصل الاول لا يمكن ان يوجد في مكان واحد الا ملاك واحد.

إذا اجيب على الاول بان امتناع حلول ملائكة كثيرين في مكان واحد.

ليس بسبب امتلاء المكان بل لأمري آخر كما مرّ في جرم الفصل
وعلى الثاني بان الملاك والجسم لا يحلان في المكان على نحو واحد فالاعتراض ساقط
وعلى الثالث بان الشيطان والنفس ليس لهما الى البدن نسبة واحدة من العلّة
اذ النفس صورة له بخلاف الشيطان فالاعتراض غير ناهض



المبحث الثالث والخمسون

في حركة الملائكة المكانية - وفيه ثلاثة فصول

ثم يجب النظر في حركة الملائكة المكانية والبحث في ذلك بدور على ثلاث مسائل - اهل
يقدر الملاك ان يتحرك حركة مكانية - ٢ في انه متى تحرك من مكان الى مكان هل يقطع
وسطاً - ٣ هل حركة الملاك زمانية او آنية

الفصل الاول

هل يقدر الملاك ان يتحرك حركة مكانية

يتخطى الى الاول بان يقال: يظهر ان الملاك ليس يقدر ان يتحرك حركة مكانية
فقد اثبت الفيلسوف في الطبيعيات م ٦ و ٣٢ و ٨٦ » ان ليس شيء من غير المتجزئ
يتحرك » لان شيئاً ما دام في المبدأ فليس يتحرك وكذا ما دام في المنتهى لانه يكون
حينئذ قد انقطعت حركته فبقي اذا ان كل ما يتحرك مادام متحركاً يكون جزء منه
في المبدأ وجزء في المنتهى . والملاك غير متجزئ . فاذا ليس يقدر ان يتحرك
حركة مكانية.

٢ وايضاً ان الحركة فعل شيء ناقص كما في الطبيعيات م ٣ و ١٤ والملاك السعيد
ليس ناقصاً . فاذا ليس يتحرك حركة مكانية

٣ وايضاً ان الحركة لا تكون الا عن احتياج . وليس في الملائكة القديسين

احتياج الى شيء . فإذا لا يتحركون حركة مكانية
لكن يعارض ذلك انه لا فرق بين تحرك الملاك العبد وتحرك النفس العبيدة
ولا ريب ان النفس العبيدة تتحرك حركة مكانية فان من العقائد الايمانية ان
المسيح هبطت نفسه الى الجحيم . فإذا الملاك العبد يتحرك حركة مكانية
والجواب ان يقال ان الملاك ان يقدر ان يتحرك حركة مكانية لكن كما ان الحلول
في المكان يتصف به الجسم والملاك بالاشتراك كذلك التحرك بحسب المكان يتصفان
به بالاشتراك ايضاً لان الجسم يحل في المكان كمحوي منه ومتقدر به فإذا يجب ان
تكون حركة الجسم المكانية ايضاً متقدرة بالمكان وبحسب اقتضائه ولهذا كان
اتصال الحركة بحسب اتصال الحجم والمتقدم والمتأخر في حركة الجسم المكانية بحسب
المتقدم والمتأخر في الحجم كما في الطبيعيات . واما الملاك فليس يحل في المكان
كمتقدر ومحوي بل كحاوٍ فلا يجب ان تكون حركة الملاك في المكان متقدرة به ولا
بحسب اقتضائه حتى تستفيد منه اتصالها بل يجوز ان تكون متصلة وغير متصلة لان
الملاك لكونه لا يحل في المكان الا بماسة القدرة كما مر في البحث السابق فافمن
الضرورة ان لا تكون حركته في المكان الاممات مختلفة لا مكنة مختلفة تدريجاً
لا دفعةً لتعذر وجوده في امكنة متعددة معاً كما مر هناك في ف ٢ وليس من
الضرورة ان تكون هذه المماسات متصلة لكن يجوز ان يكون لها نوع من الاتصال
فقد مر في البحث السابق ف ٣ ان لا يمنع ان يجعل للملاك مكان منقسم بماسة
قدرته كما يجعل للجسم مكان منقسم بماسة مجمه فإذا كان الجسم يفارق المكان
الذي كان فيه تدريجاً لا دفعةً ومن ذلك ينشأ الاتصال في حركته المكانية
كذلك الملاك يقدر ان يفارق المكان المنقسم الذي كان فيه تدريجاً فتكون حركته
متصلة ويقدر ايضاً ان يفارق المكان كله دفعةً ويجل دفعةً في مكان آخر
فلا تكون حركته متصلة

إذا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض ساقط هنا من وجهين اولاً لان برهان ارسطو انما يتجه على غير المنقسم في الكمية الذي يحاذيه مكان غير منقسم بالضرورة وهذا لا يجوز ان يقال على الملاك وثانياً لان برهان ارسطو متجه على الحركة المتصلة لانه اذا كانت الحركة غير متصلة جاز ان يقال ان شيئاً يتحرك ما دام في المبدأ وما دام في المنتهى لان تعاقب أيون مختلفة على شيء واحد يقال له حركة ففي ايها وجد ذلك الشيء جاز ان يقال انه يتحرك واتصال الحركة مانع من ذلك اذ لا شيء من المتصل يكون في طرفه كما هو واضح فان الخط ليس في النقطة ولهذا فما يتحرك يجب ان لا يكون كله في احد الطرفين حال تحركه بل جزء منه في احدهما وجزء في الآخر فاذا ليس لبرهان ارسطو وجه هنا باعتبار ان حركة الملاك غير متصلة واما باعتبار انها متصلة فيمكن التسليم بان الملاك ما دام متحركاً يكون منه جزء في المبدأ وجزء في المنتهى لكن بحيث يكون هذا التجزؤ ليس وارداً على جوهر الملاك بل على المكان لان الملاك في ابتداء حركته المتصلة يكون وجوداً في كل اجزاء المكان المتجزئ الذي يتبدى تحركه عنه ولكن ما دام متحركاً فهو في جزء من المكان الاول الذي يفارقه وفي جزء من المكان الثاني الذي يشغله وانما يقدر ان يشغل جزئي مكانين من حيث يقدر ان يشغل مكاناً متجزئاً بتعليق قدرته كما يشغله الجسم بتعليق حجمه ومن ثم يلزم ان الجسم المتحرك في المكان متجزئ في حجمه وان الملاك يقدر ان يعلق قدرته بشيء متجزئ

وعلى الثاني بان حركة الموجود بالقوة فعل ناقص واما الحركة الحاصلة بتعليق القدرة فهي حركة موجود بالفعل لان قدرة الشيء انما هي بحسب وجوده بالفعل وعلى الثالث بان حركة الموجود بالقوة انما هي بسبب احتياجه واما حركة الموجود بالفعل فليست بسبب احتياجه بل بسبب احتياج شيء آخر ومن هذا القبيل حركة الملاك المكانية فانها بسبب احتياجنا كقوله في ١٤:١ « جميعهم

أرواح خادمة ترسل للخدمة من أجل لذين سيبرنون الخلاص»

الفصل الثاني

هل يقطع ملاك وسط

يتخطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الملاك ليس يقطع وسطاً لان كل ما يقطع وسطاً فانه يقطع المكان المساوي له قبل الذي هو اعرض منه. ومكان ملاك المساوي له الذي لا يقبل القسمة هو النقطة المكانية فلو كان الملاك يقطع في حركته وسطاً لوجب ان يعد بحركته نقطاً غير متناهية وهذا محال

٢ وايضاً ان الملاك ابسط جوهر من نفسنا. ونفسنا نقدر ان تتقل بتصورها عن طرف الى آخر دون ان نقطع وسطاً فاني اقدر ان اتصور فرانسة ثم سورية من دون ان اتصور ايطاليا التي بينهما. فالملاك اذن اولي ان يقدر على الانتقال عن طرف الى آخر من دون ان يقطع وسطاً

لكن يعارض ذلك ان الملاك اذا تحرك عن مكان الى آخر فمتى وصل الى المنتهى فليس يتحرك بل يكون قد انقطعت حركته. ويتحرك سابق على تحرك. فاذا كان متحركاً في مكان ما. وهو لم يكن متحركاً حال كونه في المبدأ. فاذا كان متحركاً حال كونه في الوسط وهكذا يجب ان يقطع وسطاً

والجواب ان يقال اننا اسلفنا في الفصل السابق ان حركة الملاك المكانية يجوز ان تكون متصلة وغير متصلة فان كانت متصلة فالملاك لا يقدر ان يتحرك عن طرف الى آخر من دون ان يقطع وسطاً ففي الطبيعيات ك ٥ م ٢٢ وك ٦ م ٢٧ ان «الوسط هو الذي يصل اليه ذو الحركة المتصلة قبل الذي تنتهي فيه حركته» لان رتبة المتقدم والتأخر في الحركة المتصلة بحسب رتبة المتقدم والتأخر في الحجم كما في الطبيعيات ك ٤ م ٩٩ وان كانت غير متصلة فيجوز ان ينتقل من طرف الى آخر من دون ان يقطع وسطاً. ويبان ذلك ان بين كل طرفين مكانيين

امكنة متوسطة غير متناهية وسواء في ذلك الامكنة المنقسمة وغير المنقسمة اما
غير المنقسمة فالامر واضح فيها لان بين كل نقطتين نقطاً متوسطة غير متناهية اذ لا
تتألى نقطتان من دون وسط كما في الطبيعيات ٦١ واما الامكنة المنقسمة فمن
الضرورة ان يكون الامر فيها ايضاً كذلك وهذا يتضح من الحركة المتصلة للجسم ما
فان الجسم ليس يتحرك عن مكان الى آخر الا في الزمان ولا يجوز ان يؤخذ في الزمان
المقدر حركة الجسم اثنان لا يكون فيهما الجسم المتحرك في مكانين مختلفين لانه لو
كان في مكان واحد بعينه في اثنان لكان ساكناً هناك اذ ليس السكون شيئاً سوى
الحصول في مكان واحد في اثنان متتالين ولما كان بين الان الاول والاخير من
الزمان المقدر الحركة اثنان غير متناهية وجب ان يكون بين المكان الاول الذي
منه بتدى الحركة والمكان الاخير الذي اليه تنتهي الحركة امكنة غير متناهية
وذلك يظهر ايضاً بهذا المثال المحسوس فلو فرضنا جسماً بمقدار شبر وفرضنا
المسافة التي يقطعها بمقدار شبرين وضع ان المكان الاول الذي منه بتدى الحركة
بمقدار شبر والمكان الذي اليه تنتهي الحركة بمقدار شبر آخر . وواضح ان هذا
الجسم متى اخذ بالتحرك يفارق الشبر الاول يسيراً يسيراً ويدخل كذلك في الثاني
فاذاً على حسب قسمة حجم الشبر تتكرر الامكنة المتوسطة لان كل نقطة مرسومة
في حجم الشبر الاول هي مبدأ مكان والنقطة المرسومة في حجم الشبر الاخير هي
منتهاه . فاذاً لما كان الحجم يقبل القسمة الى غير النهاية وكانت النقطة ايضاً في كل
حجم غير متناهية بالقوة لزم ان يكون بين كل مكانين امكنة متوسطة غير متناهية
والتحرك ليس يقطع امكنة متوسطة غير متناهية الا بالحركة المتصلة لانه كما ان
الامكنة المتوسطة غير متناهية بالقوة كذلك يجوز ان يؤخذ في الحركة المتصلة
ايضاً امور غير متناهية بالقوة فاذاً اذا لم تكن الحركة متصلة كانت جميع اجزائها
معدودة بالفعل فاذاً اذا تحرك متحرك ما بحركة غير متصلة يلزم اما ان لا يقطع

جميع الاوساط او ان يعدّ بالفعل الاوساط الغير المتناهية وهذا محال . فالملاك اذن باعتبار كون حركته غير متصلة لا يقطع جميع الاوساط . اما التحرك من طرف الى طرف من دون قطع وسط فيمكن للملاك دون الجسم لان الجسم يتقدر بالمكان ويكون محوياً فيه فيجب ان يتبع في حركته شرائع المكان واما جوهر الملاك فليس خاضعاً للمكان على انه محوي فيه بل هو اعلى منه على انه حارٍ له فاذا في مقدوره ان يحل في المكان كيفما شاء بوسط او بغير وسط

اذا اجيب على الاول بان مكان الملاك لا يعتبر مساوياً له في الحجم بل في ماسة القدرة وهكذا يجوز ان يكون منقسماً ولا يجب ان يكون دائماً نقطة مكانية على ان الامكنة المتوسطة وان كانت منقسمة فهي غير متناهية كما مرّ قريباً في جرم الفصل ولكنها تقطع بالحركة المتصلة كما يتضح مما مرّ هناك

وعلى الثاني بان الملاك متى تحرك حركة مكانية كانت ذاته حالة في امكنة مختلفة بخلاف ذات النفس فانها لا تحل في الاشياء التي تصورها بل هذه الاشياء توجد بالاحرى فيها فليس حكمهما واحداً

وعلى الثالث بان تحرك ليس في الحركة المتصلة جزءاً ليتحرك بل حدّاً له فيجب اذا ان يكون يتحرك سابقاً على تحرك ولذلك يجب ان تكون هذه الحركة بوسط واما في الحركة الغير المتصلة فان تحرك جزءاً ليتحرك كما ان الوحدة جزء للمعد فاذا تعاقب الامكنة المختلفة ونز بغير وسط يقوم هذه الحركة

الفصل الثالث

هل حركة الملاك آنية

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان حركة الملاك آنية لانه كلما كانت قدرة المحرك اشد والمحرك اقل ممانعة للمحرك كانت الحركة اسرع . وقدرة الملاك

الحرك لنفسه مجاوزة قدرة المحرك الجسم ما مجاوزة لا مناسبة معها . ومناسبة السرعة على حسب قلة الزمان وكل زمان ففيه مناسبة لكل زمان . فإذا اذ كان جسم ما يتحرك في الزمان فالملاك يتحرك في الآن

٢ وايضاً ان حركة الملاك ايسر من كل حركة جسمانية . وبعض الحركات الجسمانية آتية كالاضاءة لان شيئاً لا يستضيء تدريجاً كما يتسخن تدريجاً ولأن الشعاع لا يصل الى القريب قبل ان يصل الى البعيد . فأحرى اذن ان تكون حركة الملاك آتية

٣ وايضاً لو كان الملائكة يتحرك في زمان من مكان الى مكان فوضح انه في الآن الاخير من ذلك الزمان يكون في المنتهى وفي كل الزمان السابق يكون اما في المكان السابق بغير توسط ثم يذهب كالمبداء او بعضه في احدهما وبعضه في الآخر ولو كان بعضه في احدهما وبعضه في الآخر لكان متجزئاً وهذا باطل فهو اذا في كل الزمان السابق يكون في المبداء فهو اذا ساكن هناك اذ السكون هو الحصول في مكان واحد في آئين كمر في الفصل السابق وهكذا يلزم انه ليس يتحرك الا في الآن لاخير من الزمان

لكن يعارض ذلك أن في كل تغير متقدماً ومتأخراً . والمتقدم والمتأخر في الحركة يعدان بحسب الزمان . فإذا كل حركة فهي في الزمان حتى حركة الملاك لوجود متقدم ومتأخر فيها

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان حركة الملاك المكانية آتية فانهم قالوا ان الملاك متى تحرك من مكان الى آخر فهو في كل الزمان السابق موجود في المبداء وفي الآن الاخير من ذلك الزمان موجود في المنتهى ولا يجب ان يكون بين الطرفين وسط ما كما انه ليس بين الزمان وطرفه وسط ما وما كان بين الآئين من الزمان زمان متوسط قالوا لا يجوز جعل أن الاخير كان فيه

في المبدأ كما لا يجوز في الاضائة وتوليد جوهر النار جعل ان اخير كان فيه الهواء
مظلاً او المادة معرأة عن صورة النار بل انما يجوز جعل زمان اخير بحيث يكون في
حده النور في الهواء او صورة النار في المادة وبهذا الاعتبار يقال لكل من الاضائة
والتوليد الجوهرى حركة آتية - لكن هذا لا محل له هنا وذلك لان من حقيقة السكون
ان يكون الساكن على حالة واحدة في آئين متتالين ولذا في كل ان من
الزمان المقدّر السكون يكون الساكن في اين واحد بعينه اولاً ووسطاً وآخر ومن
حقيقة الحركة ان لا يكون المتحرك على حالة واحدة في آئين متتالين ولذا في كل
ان من الزمان المقدّر الحركة يكون المتحرك على حال مختلفة فاذا يجب ان يكون
له في الآن الاخير صورة لم تكن له من قبل وهكذا يتضح ان السكون في زمان
باسره في شيء كالياسخ هو الوجود فيه في كل ان من ذلك الزمان . فاذا ليس يجوز
ان شيئاً يكون في زمان سابق باسره كذا في حده ثم في الآن الاخير من ذلك الزمان
يكون في حده آخر وهذا جائز في الحركة لان المتحرك في زمان باسره ليس وجوداً
على حالة واحدة في كل ان منه فاذا جميع هذه التغيرات الآتية حدوداً للحركة
المتصلة كما ان التوليد حد لتغير المادة والاضائة حد لحركة الجسم المضيء المكنية .
وحركة الملاك المكنية ليست حداً لحركة اخرى متصلة بل مستقلة بنفسها عن
كل حركة اخرى . فاذا ليس يجوز ان يقال انه يكون في الزمان كله في مكان
وفي الآن الاخير في مكان آخر بل لا بد من جعل ان اخير كان فيه في انكان
السابق . وحيثما وجدت آتات كثيرة متعاقبة وجد بالضرورة الزمان اذ ليس الزمان
شيئاً سوى عدّ المتقدم والمتأخر في الحركة . فبقي اذا ان حركة الملاك تكون في
الزمان فلما في الزمان المتصل ان كانت متصلة او في الزمان المنفصل ان كانت منفصلة
لجواز الامرين فيها كما مر في ف ١ لان اتصال الزمان ناشئ عن اتصال الحركة
كما في الطبيعيات ك ٩٩ م ٤ . غير ان هذا الزمان متصلاً او منفصلاً مغايراً للزمان

المقدّر لحركة السماء والمتقدرة به جميع الجسمانيات الحاصل تغيرها عن حركة
السماء لان حركة الملاك لا تتوقف على حركة السماء
إذا اجيب على الاول بانه اذا لم يكن زمان حركة الملاك متصلاً بل كان تعاقباً
في الآتات فليس فيه مناسبة للزمان المقدّر لحركة الجسمانيات الذي هو متصل
لتغيرها في الماهية واما اذا كانت متصلاً فله مناسبة لا بسبب تناسب المتحرك
والمتحرك بل بسبب تناسب الاحجام التي فيها الحركة ولذا ليست سرعة حركة
الملاك بحسب مبلغ قدرته بل بحسب تعيين ارادته
وعلى الثاني بان الاضاعة حدّ للحركة واستحالة لا حركة مكانية حتى يتصور
ان النور يتحرك الى القريب قبل ان يتحرك الى البعيد . وحركة الملاك مكانية
وليس حدّاً للحركة . فليس حكمهما واحداً
وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض يتجه على الزمان المتصل وزمان حركة الملاك
يجوز ان يكون غير متصل وهكذا يقدر الملاك ان يكون آتاً في مكان وآتاً آخر
في مكان آخر من دون توسط زمان ما . واما اذا كان زمان حركة الملاك متصلاً
فالملاك في كل الزمان السابق على الآن الاخير يتغير بامكانه غير متناهية كما مر
بيانه في الفصل السابق ومع ذلك فيكون بعضه في احد الامكنة المتصلة وبعضه
في الآخر لا لان جوهره متجزئ بل لان قدرته لتعلق بجزء المكان الاول وجزء
المكان الثاني كما مرّ ايضاً في ف ١



المبحث الرابع والخمسون

في علم الملائكة - وفيه خمسة فصول

بعد اذ بحثنا في ما يتعلق بجوهر الملاك يجب التخطي الى البحث في علمه وقد جعلناه على

اربعة اقسام فسيبحث اولاً في ما يتعلق بقوة الملاك الداركة . وثانياً في ما يتعلق بواسطة علمه . وثالثاً في الاتساع التي يعلمها . ورابعاً في كيفية علمه ما . اما الاول فالبحث فيه يدور على خمس مسائل — ١ هل تعقل الملاك هو عين جوهره — ٢ هل وجوده عين تعقله — ٣ هل جوهره عين قوته الداركة — ٤ هل يوجد شيء الملائكة عقل فعال وعقل هيولاني — ٥ هل يوجد فيهم قوة داركة غير العقل

الفصل الاول

هل تعقل الملاك هو عين جوهره

يُخطئ الى الاول بان يقال: يظهر ان تعقل الملاك هو عين جوهره لان الملاك اعلى وابسط من عقل النفس الفعّال . وجوهر العقل الفعّال هو عين فعله كما قال الفيلسوف والشارح في كتاب النفس ٣ م ١٩ . فاذاً جوهر الملاك احرى بان يكون عين فعله الذي هو التعقل

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الالهيات ١٢ م ٢٩ « ان فعل العقل حيوة » ولكون الحياة هي وجود الاحياء كما في كتاب النفس ٢ م ٣٧ يظهر ان الحياة هي الماهية . فاذاً فعل العقل هو نفس ماهية الملاك المتعقل

٣ وايضاً متى اتحد الطرفان لم تكن الوسطة مغايرة لهما لان احد الطرفين ابعد عن الآخر من الوسطة . ولا مغايرة في الملاك بين العقل والمعقول ولو من حيث يعقل ذاته على الاقل . فاذاً التعقل الذي هو واسطة بين العقل والمعقول هو نفس جوهر الملاك المتعقل

لكن يعارض ذلك ان أثر الشيء اشد مغايرة لجوهره من وجوده . وليس وجود شيء من المخلوقات نفس جوهره فان هذا خاص بالله فقط كما يتضح مما مر في مب ٣ ف ٤ ومب ٤ ف ١ . فاذاً ليس أثر الملاك او مخلوق آخر نفس جوهره

والجواب ان يقال يستحل ان يكون أثر الملاك او اي مخلوق آخر نفس جوهره لان الأثر هو بالحصص وجود القوة بالفعل كما ان الوجود هو كون الجوهر او الماهية

بالفعل . وما ليس فعلاً محضاً بل يخالطه شيء بالقوة فيستحيل ان يكون نفس وجوده بالفعل لان الوجود بالفعل منافي للوجود بالقوة والله وحده فعل محض فانه اذن وحده جوهره نفس وجوده ونفس تأثيره . وايضاً فلو كان تعقل الملاك هو نفس جوهره لكان تعقله قائماً بنفسه والتعقل القائم بنفسه لا يمكن ان يكون الا واحداً كما هو شأن كل مجرد قائم بنفسه فيلزم ان جوهر احد الملائكة لا يمتاز لا عن جوهر الله لانه عين التعقل القائم بنفسه ولا عن جوهر ملاك آخر . وايضاً فلو كان الملاك نفس تعقله لامتنع التفاوت في كمال التعقل لان ذلك لما يحصل عن تفاوت المشاركة في التعقل

اذا اجيب على الاول بانه متى قيل العقل الفعّال هو نفس أثره فليس المراد كونه كذلك بالذات بل بالمقارنة اي انه متى وجد جوهره بالفعل فحال وجوده في نفسه يقارنه الأثر بخلاف العقل الميولاني الذي لا يصدر عنه آثار الا بعد خروجه الى الفعل

وعلى الثاني بان ليس نسبة الحياة الى ان يحيا كنسبة الذات الى ان يوجد بل كنسبة الركض الى ان يركض اللذين يدل احدهما على الفعل بالمواطأة والآخر بالاشتقاق . فاذا ليس يلزم من كون ان يحيا هو عين ان يوجد ان الحياة هي عين الذات وان اطقت احياناً على الذات كقول اوغسطينوس في كتاب الثالث « الذاكرة والعقل والارادة ذات واحدة وحياة واحدة » وهي ليست كذلك في قول الفيلسوف ان فعل العقل حيوة

وعلى الثالث بان الفعل المتعدي الى خارج متوسط حقيقة بين الفاعل والمتفعل واما الفعل المستقر في نفس الفاعل فليس بمتوسط بينهما حقيقة بل بحسب ظاهر الكلام فقط ولكنه لاحق حقيقة لاتحادهما لانه من طريق اتحاد المعقول والعاقل يحصل التعقل على انه مفعول مناير لكليهما

الفصل الثاني

هل تعقل الملاك هو عين وجوده

يُخطئ الى الثاني بان يقال: يظهر ان تعقل الملاك هو عين وجوده لان حياة الموجودات الحية هي عين وجودها كما في كتاب النفس ٢م ٣٧٠. والتعقل ضرب من الحياة كما قيل هناك. فاذا تعقل الملاك هو عين وجوده

٢ وايضاً ان نسبة المعلول الى المعلول كنسبة العلة الى العلة. والصورة التي بها يوجد الملاك هي عين الصورة التي بها يعقل ذاته على الاقل. فاذا تعقله هو عين وجوده

لكن يعارض ذلك ان تعقل الملاك هو حركته كما يتضح من ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ب ٤. والوجود ليس هو الحركة. فاذا ليس وجود الملاك هو عين تعقله

والجواب ان يقال ليس أثر الملاك ولا أثر غيره من المخلوقات هو عين وجوده. لان الأثر على ضربين كما في الالهيات ١٦م ٩. ما يتعدى الى شيء خارج مؤثراً فيه كالاحراق والقطع وما لا يتعدى بل يبقى مستقرّاً في نفس المؤثر كالشعور والتعقل والارادة فان هذا الأثر لا يتغير به شيء خارج بل ينقضي كله في نفس المؤثر فالأثر الاول واضح انه لا يجوز ان يكون عين وجود المؤثر فان وجود المؤثر امر باطن له والأثر المتعدي صدور الى المتأثر من المؤثر. والأثر الثاني من حقيقة ان يكون غير متناه مطلقاً او من وجه اما مطلقاً فالتعقل الذي موضوعه الحق والارادة التي موضوعها الخير المساوق كل منهما للوجود ولذا فالتعقل والارادة باعتبارهما في انفسهما يتناولان جميع الاشياء وكل منهما يقبل النوع من موضوعه واما من وجه فكالشعور الذي يعم جميع المحسوسات كعموم البصر لجميع المراتب. ووجود كل خليفة محدود الى واحد في الجنس والنوع ووجود الله وحده

غير متناهٍ مطلقاً ومحيط بجميع الأشياء كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية
ب ٤ فإذا وجود الله وحده هو عين تعقله وعين ارادته

إذا اجيب على الاول بان الحياة قد تطلق ويراد بها وجود الحي وقد تطلق
ويراد بها فعل الحيوية اي الذي به يُستدل على ان شيئاً حي وعلى هذا يحمل قول
الفيلسوف في المحل المذكور ان التعقل ضرب من الحيوية لان غرضه هناك تفصيل
درجات مختلفة للاحياء بحسب اختلاف افعال الحيوية

وعلى الثاني بان ماهية الملاك هي حقيقة وجوده كله لا حقيقة تعقله اذ ليس في
قدرته ان يعقل جميع الاشياء بماهيته ولذا فنسبتها الى وجوده اتما هي باعتبار
خصوصيتها من حيث هي هذه واما نسبتها الى تعقله فباعتبار موضوع اعم وهو الحق
او الموجود وبذلك يتضح ان الصورة وان كانت واحدة ليست مع ذلك مبدأ
للوجود والتعقل باعتبار واحد فاذا ليس يلزم ان وجود الملاك هو عين تعقله

الفصل الثالث

هل قوة الملاك العقلية هي عين ذاته

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان قوة الملاك العقلية ليست مغايرة لذاته
لان الذهن والتعقل اسمان للقوة العقلية وقد سمي ديونيسيوس الملائكة عقولاً
واذهاناً في مواضع كثيرة من كتبه فالملك اذا عين قوته العقلية

٢ وايضاً لو كانت قوة الملاك العقلية شيئاً مغايراً لذاته لوجب كونها عرضاً لان
عرض الشيء عندنا ما كان خارجاً عن ذاته والصورة البسيطة لا يمكن ان
تكون محلاً كما قال بويسيوس في كتاب الثالث فيلزم ان لا يكون الملاك
صورة بسيطة وهذا خلاف ما مر في مب ٥٠ ف ١ و ٢

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ١٢ « ان الله خلق الطبيعة الملكية
قربةً اليه والهيولى الأولى قربةً من العدم » ومن ذلك يظهر ان الملاك بسيط

من الهيولى الأولى لكونه اقرب الى الله . والهيولى الأولى هي عين قوتها . فالملاك اذن احرى بان يكون عين قوته العقلية

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في مراتب السلطة الملكية ب ٢ «الملائكة يقسمون الى جوهر وقوة وفعل» . فاذا الجوهر والقوة والفعل امور متغايرة فيهم والجواب ان يقال ان القوة الفاعلة ليست عين الذات لا في الملاك ولا في غيره من المخلوقات . وتحقيق ذلك انه لما كانت القوة تقال بالقياس الى الفعل وجب ان يكون اختلاف القوى بحسب اختلاف الافعال ولذا يقال ان باراء كل فعل خاص قوة خاصة . وذات كل مخلوق متغايرة لوجوده . ومنسبة اليه نسبة القوة الى الفعل كما ينضج مما مر في ١ ف ٢ و ٢ ف ٣ ومب ٣ ف ٤ . والفعل الذي تقاس اليه القوة الفاعلة هو الأثر وليس التعقل نفس الوجود في الملاك ولا أثر آخر فيه او في اي مخلوق آخر هو عين وجوده . فاذا ليست ذات الملاك عين قوته الفاعلة ولا ذات مخلوق ما هي عين قوته الفاعلة

اذا اجيب على الاول بان الملاك يقال له عقل وذهن لان ادراكه كله عقلي واما ادراك النفس فبعضه عقلي وبعضه حسي وعلى الثاني بان الصورة البسيطة التي هي فعل محض لا يمكن ان تكون محلاً لعرض من الاعراض لان نسبة المحل الى العرض كنسبة القوة الى الفعل وهذه الصورة هي الله وحده وعليها كلام بوليسيوس في المحل المورّد . واما الصورة البسيطة التي ليست نفس وجودها بل هي بالقياس اليه كالقوة بالقياس الى الفعل فيمكن ان تكون محلاً للعرض وخصوصاً العرض اللاحق للنوع لان هذا العرض يرجع الى الصورة واما العرض الشخصي الذي ليس يلحق النوع باسمه فلاحق للمادة التي هي مبدأ الشخص وهذه الصورة البسيطة هي الملاك وعلى الثالث بان قوة المادة هي الى الوجود الجوهرى بخلاف القوة الفاعلة فانها

الى الوجود العرضي فليس حكمهما واحداً

الفصل الرابع

هل يوجد في الملاك عقل فعال وعقل هيولاني

يُخطئ الى الرابع بان يقال: يظهر انه يوجد في الملاك عقل فعال وعقل هيولاني فقد قال الفيلسوف في كتاب النفس م ٣ ١٧ « كما ان في كل طبيعة شيئاً به يمكن انفعال جميع الاشياء وشيئاً به يمكن فعل جميع الاشياء كذلك في النفس ايضاً » والملاك طبيعة من الطبائع ففيه اذن عقل فعال وعقل هيولاني

٢ وايضاً ان القبول خاص بالعقل الهيولاني والاشراق خاص بالعقل الفعال كما يتضح من كتاب النفس م ٣ ٢ و ٣ و ١٨ . والملاك يقبل الاشراق من الاعلى ويشرق على الادنى . ففيه اذن عقل فعال وهيولاني

لكن يعارض ذلك ان وجود العقل الفعال والهيولاني فيا هو بالقياس الى الصور الخيالية التي نسبتها الى العقل الهيولاني كنسبة الالوان الى البصر ونسبتها الى العقل الفعال كنسبة الالوان الى النور كما يتضح من كتاب النفس م ٣ ١٨ والملاك ليس فيه شيء من ذلك . فاذا ليس فيه عقل فعال وهيولاني

والجواب ان يقال ان ضرورة اثبات العقل الهيولاني فينا انما هي لكوننا نوجد احياناً عاقلين بالقوة لا بالفعل فكان لا بد هناء من وجود قدرة بالقوة الى المعقولات قبل تعقلها ولكنها تخرج الى الفعل متى صارت عالمة وتزداد خروجاً اليه متى صارت متدبرة وهذه القدرة يقال لها العقل هيولاني . وضرورة اثبات العقل الفعال فينا انما هي لان طبائع الماديات التي تعقلها ليست في الخارج معرفة عن المادة ومعقولة بالفعل بل انما هي في الخارج معقونة بالقوة فقط فكان لا بد من وجود قدرة تجعلها معقولة بالفعل وهذه القدرة عندنا يقال لها العقل الفعال . وكلا هاتين الضرورتين مفقود في الملائكة فلا هم عاقلون احياناً بالقوة فقط بالقياس

الى ما يعقلونه طبعاً ولا معقولاتهم معقولة بالقوة بل بالفعل لانهم يعقلون اولاً
وبالاصالة الاشياء المعرأة عن المادة كما سيأتي بيانه في المبحث التالي ف١ فلا يجوز
ان يكون فيهم عقل فعال وهيولاني الا بالاشتراك

اذاً اجيب على الاول بان مراد الفيلسوف ان ذنك الامرين موجودان في كل
طبيعة يحدث فيها التولد او الانفعال كما هو واضح من كلامه . والعلم ليس يتولد في
الملاك بل هو حاصل له طبعاً . فاذاً ليس يجب اثبات فعال وهيولاني فيه
وعلى الثاني بان من شأن العقل الفعال ان يشرق لاعلى عاقل اخر بل على
المعقولات بالقوة من حيث يجعلها بالتجريد معقولات بالفعل ومن شأن العقل
الهيولاني ان يكون بالقوة بالنظر الى المدارك الطبيعية وقد يخرج احياناً الى الفعل
فاذاً ليس اشراق المللك على المللك مختصاً بحقيقة العقل الفعال ولا استنارته في
الاسرار الفائقة الطبيعة التي قد يكون احياناً بالقوة الى ادراكها مختصة بحقيقة
العقل الهيولاني واذا اراد مرید ان يسمى ذلك عقلاً فعالاً وعقلاً هيولانياً كان
ذلك على سبيل التسمية بالاشتراك ولا مشاحة في الاسماء

الفصل الخامس

هل يوجد في الملائكة معرفة عقلية فقط

يخطئ الى الخامس بان يقال : يظهر ان ليس في الملائكة معرفة عقلية فقط
فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك٨ ب٦ ان في الملائكة حيوة تعقل وتحس
ففيهم اذن قوة حية

٢ وايضاً قال ايسيدوروس في كتاب الخير الاعظم ا١ ب١٢ « ان الملائكة
يعرفون اموراً كثيرة بالتجربة » والتجربة تحصل بتكرار التذكر كما في الالهيات ا١ ب١
ففيهم اذن قوة متذكرة ايضاً

٣ وايضاً قال ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ب٤ ان في الشياطين

خيالاً عاتياً. والخيال راجع إلى القوة المتوهمة. فإذا يوجد قوة متوهمة في الشياطين وكذا في الملائكة بجماع الحجة لاتحادهم مع الشياطين في الطبيعة لكن يعارض ذلك قول غريغور يوس في خط في الصعود « ان الانسان يشارك الحيوانات العجيم في الحس والملائكة في العقل »
والجواب ان يقال ان لنفسنا قوى تحصل آثارها بآلات جسمانية وهذه القوى افعال لبعض جوارح البدن كالبصر في العين والسمع في الاذن وقوى لا تحصل آثارها بآلات جسمانية كالعقل والارادة وهذه ليست افعالاً لبعض جوارح البدن والملائكة ليسوا متصلين طبعاً بابدان. فإذا ليس يمكن ان يكون لهم من القوى النفسانية سوى العقل والارادة وهذا قد اثبتته ايضاً الشارح بقوله في الالهيات ١٢ « ان الجواهر المتفارقة تنقسم الى عقل وارادة » وترتيب العالم يقتضي ان تكون الخليقة العقلية العالية عقلية من كل جهة لا بحسب جزء فقط كنفوسنا ولهذا ايضاً يقال للملائكة عقول واذهان كإمام قريباً في ف ٣— وما اعترض به على ذلك يمكن الجواب عليه من وجهين الاول ان الكلام في تلك النصوص الموردة انما هو بحسب مذهب الثنتين للملائكة والشياطين ابداناً متصلين بها طبعاً. وكثيراً ما اورد اوغسطينوس هذا المذهب في كتبه وان لم يقصد الاخذ به فقد قال في مدينة الله ك ٢١ ب ١٠ « لا ينبغي كثرة الاشتغال في هذا المطالب » والثاني ان هذه النصوص ونظائرها يجوز حملها على ضرب من التشبيه لانه لما كان الحس يدرك على نحو ما المحسوس الخاص جرى اصطلاح التكلمين على ان يقال ايضاً عندما يدرك عقلنا شيئاً على نحو ما اتناحس به ومن هنا ايضاً يقال للحكم في اللاتينية *sententia* (وهو مشتق عندهم من *sentire* اي حسّ وشعر) . واما التجربة فيجوز اتصاف الملائكة بها على سبيل المشابهة في المدارك لاني القوة الداركة لان التجربة انما تحصل لنا متى ادركنا الجزئيات بواسطة الحس . والملائكة يدركون الجزئيات كما سياتي

بيانه قريباً في مب ٥٧ ف ٢ لكن لا بواسطة الحس . واما لتذكّر فيجوز اثباتها في
الملائكة بناءً على جعل اوغسطينوس لها من جهة العقل كما في كتاب الثالث . ١٠
وان لم يجر ذلك على انها جزء للنفس الحاسة . وكذا يقال ان الخيال العاقل
يُعمل في الشياطين لما انهم يعتبرون الخير الحق في العمل اعتباراً كاذباً والاغترار
انما يعرض لنا بالحقيقة من جهة الخيال لا اعتبارنا به احياناً صور الاشياء كالاشياء
انفسها كما يتضح في التائبين والمجانين



البحث الخامس والخمسون

في واسطة العلم الملكي — وفيه ثلاثة فصول

تم بحث في واسطة العلم الملكي والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل — ١ في ان الملائكة
هل يعلمون جميع الاشياء بجوهرهم او بئُل — ٢ في انهم اذا كانوا يعلمون بئُل هل يعلمون
بئُل غريزية او مستفادة من الاشياء — ٣ في ان الملائكة الاعلى هل يعلمون بئُل اعم من
مثل الملائكة الادنين

الفصل الاول

في ان الملائكة هل يعلمون جميع الاشياء بجوهرهم

يُنحط الى الاول بان يقال : يظهر ان الملائكة يعلمون جميع الاشياء بجوهرهم
فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٧ « الملائكة يعلمون ما في الارض
بحسب طبيعة عقولهم » . وطبيعة الملائكة هي عين ذاته . فاذا الملاك يعلم الاشياء بذاته
٢ وايضاً ما كان مجرداً عن المادة فالعقل فيه نفس المعقول كما قال الفيلسوف
في الالهيات ك ١٢ وفي النفس ك ٣ . والمعقول هو نفس العاقل باعتبار ما
يعقل به . فاذا ما يعقل به هو في المجردات عن المادة كالملائكة نفس جوهر
العاقل

٣ وايضاً كل ما في آخر فهو فيه على حسب حال ذلك الآخر وطبيعة الملاك عقلية فاذا كل ما يوجد فيه فهو موجود فيه وجوداً معقولاً. وجميع الاشياء موجودة فيه فان الموجودات الساقطة موجودة في العالية وجوداً ذاتياً والعالية موجودة في الساقطة بالمشاركة ولهذا قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية بـ «الله يجمع الكل في الكل» يعني جميع الاشياء في جميع الاشياء. فاذا الملاك يعلم جميع الاشياء في جوهره

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الباب المتقدم ذكره «الملائكة يستنبطون بحقائق الاشياء» فاذا انما يعلمون بحقائق الاشياء لا بجوهرهم والجواب ان يقال ان ما به يعقل العقل فنسبته الى العقل العاقل نسبة صورته لان الصورة هي ما به يفعل الفاعل ولا بد لاستكمال القوة بالصورة على وجه التمام ان يكون جميع ما تتناوله القوة مندرجاً تحت الصورة ولذا كانت الصورة في الفاسدات لاتكمل قوة المادة تكميلاً تاماً لان قوة المادة تتناول أكثر مما يندرج في هذه الصورة او تلك. وقوة الملاك العقلية تكمّل بعلمها جميع الاشياء لان موضوع العقل هو مطلق الوجود او الحق. وليست ذات الملاك مستجمعة لجميع الاشياء لكونها ذاتاً محدودة الى جنس ونوع بل استجماع جميع الاشياء على وجه الاطلاق استجماعاً كاملاً خاص بالذات الالهية الغير المتناهية ولذا كان الله وحده يعلم جميع الاشياء بذاته واما الملاك فليس له ان يعلم جميع الاشياء بذاته بل لابد لعلمه الاشياء من استكمال عقله ببعض المثل

اذا اجيب على الاول بان البه في قوله الملاك يعلم الاشياء بحسب طبيعته ليس المراد بها الدلالة على واسطة العلم التي هي شبه المعلوم بل على القوة الداركة الملائمة للملاك بحسب طبيعته

وعلى الثاني بانه كما ان الحس بالفعل هو المحسوس بالفعل كما في كتاب النفس ٢

ليس لان القوة الحسية هي نفس الشبه المحسوس الذي في الحس بل لانه يحصل
عنهما جميعاً واحد حصوله عن الفعل والقوة كذلك يقال ان العقل بالفعل هو
المعقول بالفعل ليس لان جوهر العقل هو نفس الشبه الذي به يعقل بل لان ذلك
الشبه هو صورته . وما يقال من ان ما كانت مجرداً عن المادة فالعقل فيه نفس
المعقول هو نفس القول بان العقل بالفعل هو المعقول بالفعل اذ انما يكون شي
معقولاً بالفعل من طريق انه مجرد عن المادة

وعلى الثالث بان ما تحت الملاك وما فوقه موجودان في جوهره نوعاً من الوجود
لا وجوداً كاملاً ولا باعتبار حقيقتيهما الخاصة لان ذات الملاك لما كانت متناهية
كانت بحسب حقيقتها الخاصة ممتازة عما سواها بل باعتبار حقيقة ما عامة . واما
في ذات الله فجميع الاشياء موجودة وجوداً كاملاً وبحسب حقائقها الخاصة وجودها
في القوة الفاعلة الأولى والكلية التي عنها يصدر كل ما في كل شيء خاصاً او عاماً
ولذا كان الله يعلم بذاته جميع الاشياء بالعلم الخاص بخلاف الملاك فانه ليس يعلمها
الا بالعلم العام فقط

الفصل الثاني

في ان الملائكة هل يعقلون بمثل مستفادة من الاشياء
يُخطئ الى الثاني بان يقال: يظهر ان الملائكة يعقلون بمثل مستفادة من الاشياء
لان كل ما يعقل فانه يعقل بحصول شبه ما له في العاقل . والشبه الحاصل لشيء في
شيء آخر يحصل في ذلك الآخر اما بطريق المثال فيكون علة للشيء او بطريق
الصورة فيكون معلولاً له اذ كل علم عاقل لا يخلو ان يكون علة للشيء المعقول او
معلولاً له . وعلم الملاك ليس علة للاشياء الطبيعية بل انما علتها العلم الالهي وحده
فاذا يجب ان تكون جميع الاشباح التي بها يعقل العقل الملكي مستفادة من الاشياء
٢ وايضاً ان النور الملكي هو اقوى من نور العقل الفعّال في النفس ونور العقل

الفعال ينتزع الصور المعقولة من الخيالات ، فإذا نور العقل الملكي يقدر ان ينتزع الصور ايضاً من المحسوسات فلا يكون مانع من القول بان الملائكة يعقل بالصور المستفادة من الاشياء

٣ وايضاً ان نسبة الصور الحاصلة في العقل الى الحاضر والبعيد شرعاً ما لم تكن مستفادة من المحسوسات فلو كان الملائكة لا يعقل بالصور المستفادة من الاشياء لكان علمه بالنسبة الى القريب والبعيد شرعاً فلا يكون في حركته المكانية فائدة لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب٧ " ليس يجمع الملائكة المعرفة الالهية من التجزئات او من الخواس "

والجواب ان يقال ان المثل التي بها يتعقل الملائكة ليست مستفادة من الاشياء بل غريزية لهم لان التمايز والترتب بين الجواهر الروحانية يجب تعقله على حسب تمايز الجسمانيات وترتيبها . والاجرام العالية لها من طباعها قوة مستكملة بالصورة كل الاستكمال واما في الاجرام السافلة فلا تستكمل قوة المادة بالصورة كل الاستكمال بل تقبل من فاعل ما تارة هذه الصورة ونارة تلك . فكذا الجواهر العقلية السافلة اي النفوس البشرية لها قوة عقلية غير كاملة بالطبع بل تستكمل فيها تدريجاً بقبولها المثل المعقولة من الاشياء واما القوة العقلية في الجواهر الروحانية العالية اي في الملائكة فهي كاملة طبعاً بالمثل المعقولة الغريزية من حيث هي حاصلة على مثل معقولة غريزية لادراك جميع ما ادراكه مقدور لها بقوة طباعها وهذا واضح ايضاً من طريقة وجود هذه الجواهر لان وجود الجواهر الروحانية السافلة اي النفوس مقارن للجسم من حيث انها صور الاجسام فكان من شأنها بحسب طريقة وجودها ان تستفيد كمالها العقلي من الاجسام وبالاقسام والالام يمكن في اتصالها بالابدان فائدة . واما الجواهر العالية اي الملائكة فهي مفارقة للاجسام بالكية ولها وجود مستقل عقلي مجرد عن المادة ولذا فهي تدرك كمالها

العقلي بالفيض العقلي الذي به قبلت من الله صور المعلومات مع الطبيعة العقلية وعلى هذا قال اوغسطينوس في شرح تك لـ ٢ ب ٨ ان «سأر ما دون الملائكة يصدر بحيث يحصل أولاً في علم الخليقة الناطقة ثم في جنسه»

إذا اجيب على الاول بان اشباه المخلوقات حاصلة في عقل الملاك ولكنها ليست مستفادة من المخلوقات بل من الله الذي هو علة المخلوقات واول من توجد فيه اشباه الاشياء وعلى هذا قال اوغسطينوس في الكتاب والباب المذكورين «كما ان الحقيقة التي بها تُبدع الخليقة موجودة في كلمة الله قبل وجود الخليقة المبدعة كذلك معرفة هذه الحقيقة تحصل أولاً في الخليقة العقلية ثم تحصل بعد ذلك هُويّة الخليقة»

وعلى الثاني بانه ليس ينتقل من احد الطرفين الى الآخر الا بوسط . ووجود الصورة في الواهمة المجرد عن المادة لاعن العلائق المادية وسط بين وجود الصورة التي في المادة ووجود الصورة الحاصلة في العقل بالتجريد عن المادة وعن العلائق المادية . فاذن العقل الملكي باللغة ما بلغت قدرته لا يقدر ان يحيل الصور المادية الى الوجود العقلي ما لم يحلها قبل ذلك الى وجود الصور الموهومة وهذا محال لخلاؤه عن الوهم كما اسلفنا في البحث السابق ف ٥ . وايضاً فهو لا يقوى على انتزاع الصور العقلية من الاشياء المادية فهو مع ذلك ليس ينتزعها لعدم افتقاره اليها لانه حاصل على الصور العقلية الغريزية

وعلى الثالث بان غلم الملاك له نسبة واحدة الى البعيد والقريب بحسب المكان ولكن ليس ذلك مخرجاً للفائدة عن حركته المكانية فهو ليس يتحرك بحسب المكان لاكتساب العلم بل لفعل شيء في المكان

الفصل الثالث

في ان الملائكة الاعلى على يعقلون بمثل اعم من مثل الملائكة الادنين
يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الملائكة الاعلى لا يعقلون بمثل اعم
من مثل الملائكة الادنين لان العام او الكلي هو ما ينتزع من الجزئيات في ما
يظهر والملائكة لا يعقلون بالمثل المنتزعة من الاشياء . فاذا ليس يجوز ان يقال ان
مثل العقل الملكي هي اعم او اخص

٢ وايضاً ما يعرف بالخصوص فهو اتم معرفة مما يعرف بالعموم لان معرفة
شيء بالعموم هي على نحو ما واسطة بين القوة والفعل فلمو كان الملائكة لا علون
يعلمون بصورة اعم من صور الملائكة الادنين للزم ان يكون الملائكة الاعلى اقل
كلاً في علمهم من الملائكة الادنين وهذا باطل

٣ وايضاً ان واحداً بعينه لا يمكن ان يكون حقيقة خاصة لكثير . ولو كان
الملاك الاعلى يعلم بصورة واحدة عامة اموراً مختلفة لا يعلمها الملاك الادنى الا
بصور متكررة خاصة لكان الملاك الاعلى يستعمل صورة واحدة عامة لمعرفة امور
مختلفة فلا يقدر ان يعلم كلاً منها بالعلم الخاص وهذا باطل في ما يظهر

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ١٢ « ان
الملائكة الاعلى يشتركون في العلم باعم مما يشترك فيه الملائكة الادنون » وفي
كتاب العلل قض ١٠ « الملائكة الاعلى عندهم صور اعم »

والجواب ان يقال انما يكون بعض الاشياء اعلى من طريق انها اقرب الى الواحد
الاول الذي هو الله واشبه به . وتتمام المعرفة العقلية في الله مندرج كله في واحد
وهو الذات الالهية التي بها يعلم الله جميع الاشياء وهذا التمام العقلي يوجد في
المخلوقات العقلية على حال ادنى واقل بساطة فاذا يلزم ان الاشياء التي يعنها الله
بواحد تعلمه العقول السفلى بكثير وكما كان العقل أسفل كان ما يعلم به أكثر . وعلى

هذا فكما كان الملاك اعلى يقرى على ادراك عموم المعقولات بمثل اقل ولهذا
وجب ان تكون صورته اعم اى متناول كل منها اموراً أكثر ويمكن ملاحظة
ذلك بمثل يقربه فان من الناس من لا يقدر ان لا يدركوا حقيقة عقلية ما
لم تبين لهم على وجه التفصيل بالاستقراء وذلك بسبب ضعف عقولهم ومنهم من
هم اذكى عقلاً فيقدرون ان يدركوا كثيراً من قليل

إذا اجيب على الاول بأنه انما يعرض للكي ان يتزع من الجزئيات من حيث
ان العقل المدرك له يستفيد المعرفة من الاشياء فاذا كان عقل لا يستفيد المعرفة
من الاشياء لم يكن الكلي المدرك منه متزعا من الاشياء بل متقدماً عليها نوعاً
من التقدم اى اما بالتقدم العلي كحصول الحقائق الكلية للاشياء في كلمة الله او
بالتقدم الطبعي في الاقل كحصول الحقائق الكلية للاشياء في العقل المنكي

وعلى الثاني بان معرفة شيء بالعموم يقال على ضربين الاول من جهة الشيء
المعروف بمعنى ان تعرف طبيعة الشيء الكلية فقط وعلى هذا فمعرفة شيء بالعموم
هي اقل كمالاً لان من يعرف من الانسان انه حيوان فقط فقد عرفه معرفة
ناقصة والثاني من جهة واسطة المعرفة وعلى هذا فمعرفة شيء بالعموم هي اكمل
لان العقل الذي يقدر ان يعرف الجزئيات الخاصة بواسطة واحدة كلية هو
اكمل من الذي لا يقدر على ذلك

وعلى الثالث بان واحداً بعينه لا يمكن ان يكون حقيقة خاصة لكثير اذا اريد
الحقيقة المساوية اما اذا كانت الحقيقة اعلى فيمكن اعتبار واحد بعينه حقيقة
خاصة وشبه خاص لاشياء مختلفة كما ان في الانسان فطنة كلية بالنظر الى جميع افعال
الفضائل ويمكن اعتبارها حقيقة خاصة وشبه خاص للفطنة الجزئية التي في الاسد
بالنظر الى افعال الشجاعة والتي في الثعلب بالنظر الى افعال الاحتراس وقس على
ذلك ما بقي وكذا الذات الالهية تعتبر بسبب علوها حقيقة خاصة لجميع الجزئيات

الحاصلة فيها فإذا كل جزئي يشبهها في حقيقته الخاصة وكذا يجب ان يقال في الحقيقة الكلية الحاصلة في عقل الملاك لانها لعلوها يمكن ان يُعرف بها أمور كثيرة معرفة خاصة

البحث السادس والخمسون

في علم الملائكة بالنظر الى المجردات — وفيه ثلاثة فصول

ثم يبحث في علم الملائكة من جهة ما يملكونه واولاً في معرفة المجردات ثم في معرفة الماديات والبحث في الاول يدور على ثلاث مسائل — ١ هل يعرف الملاك نفسه — ٢ هل يعرف الملائكة احدهم الآخر — ٣ هل يعرف الملاك الله بقوة طبعه

الفصل الاول

هل يعرف الملاك نفسه

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان الملاك ليس يعرف نفسه فقد قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٦ ان « الملائكة يجهلون قُدرهم » ومعرفة القدرة تتوقف على معرفة الجوهر . فإذا الملاك لا يعرف ذاته

٢ وايضاً ان الملاك جوهر جزئي والا لما كان يفعل لان الافعال انما هي للجزئيات القائمة بانفسها . وليس شيء من الجزئيات معقولا . فإذا يتمتع تعقله . وهكذا لما لم يكن للملاك الا المعرفة العقلية لم يكن ممكناً للملاك ان يعرف نفسه

٣ وايضاً ان العقل يتحرك من المعقول لان التعقل انفعال ما كما في كتاب النفس ٣ م ١٢ . وليس شيء يتحرك او يتفعل من نفسه كما يتضح في الجسمانيات . فإذا ليس يقدر الملاك ان يعقل نفسه

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في شرح تك ك ٢ ب ٨ ان « الملاك يعرف نفسه في مجرد تحقيقه (اي ايضاحه الحق) »

والجواب ان يقال ان حكم الموضوع في الفعل الذي يستقر في نفس الفاعل ليس حكمه في الفعل الذي يمتد الى شيء خارج كما يتضح مما اسفناه في مبحث ٥٤ ف ٢ لانه في الفعل المتعدي الى شيء خارج يكون الموضوع الذي يقع عليه الفعل منفصلاً عن الفاعل كالفصال المتسخن عن المسخن والمبني عن الباني واما في الفعل الذي يستقر في نفس الفاعل فلا بد لصدور الفعل من اتصال الموضوع بالفاعل كما لا بد لشعور الحس بالفعل من اتصال المحسوس به . والموضوع المتصل بالقوة هو من هذا الفعل كالصورة التي هي مبدأ الفعل في القواصل الاخر فكم ان الحرارة هي المبدأ الصوري للتسخين في النار كذلك شبح الشيء المبصر هو المبدأ الصوري للإبصار في العين . ولكن لا بد من اعتبار ان هذا الشبح للموضوع قد يكون احياناً بالقوة فقط في القوة المدركة وحيثئذ تكون مدركة بالقوة فقط ولا بد لادراكها بالفعل من خروجها الى فعل الشبح واذا كانت حاصلاً فيها دائماً بالفعل فهي مع ذلك تقدر ان تدرك بها من دون تغيير او قبول سابق ومن ذلك يتضح ان التحرك من الموضوع ليس من حقيقة العارف من حيث هو عارف بل من حيث هو عارف بالقوة . ولا فرق في كون الصورة مبدأ الفعل بين كونها احياناً حالة او قائمة بنفسها لان الحرارة لو كانت قائمة بنفسها لما كان تسخينها اقل منه لو كانت حالة فهكذا اذا وان كان شيء في جنس المعقولات بمنزلة صورة معقولة قائمة بنفسها فهو يعقل نفسه . ولما كان الملاك مجرداً عن المادة كان صورة قائمة بنفسها ولا جل ذلك كان معقولاً بالفعل . فاذا يلزم انه بصورته التي هي جوهره يعقل نفسه اذا اجيب على الاول بان تلك العبارة هي لترجمة قديمة وقد اصلحت في الترجمة الحديثة حيث يقال « وما عدا ذلك فانهم (يعني الملائكة) قد عرفوا قُدْرهم » وكان يقال مكان ذلك في الترجمة الأخرى « وهم الى الآن مجهلون قُدْرهم » وان امكن تأويل عبارة الترجمة القديمة ايضاً على معنى ان الملائكة

لا يعرفون قدرتهم كمال معرفة بحسب صدورها عن ترتيب الحكمة الالهية الذي لا يدركه الملائكة

وعلى الثاني بان الجزئيات الجسمانية لا يتعاقبها تعقلنا باعتبار الجزئية بل باعتبار المادة التي هي مبدأ التخص فيها فاذا كانت بعض الجزئيات قائمة بانفسها لا في مادة كالملائكة فلا مانع ان تكون معقولة بالفعل

وعلى ثالث بان التحريك والانفعال انما يتصف بهما العقل بحسب كونه بالقوة . فاذا لامحس لها في العقل الملكي وخصوصاً باعتبار تعقله نفسه . وايضاً ففعل العقل ليس حكمه كحكم الفعل الذي في الجسمانيات المتعدي الى موضوع آخر

الفصل الثاني

هل يعرف احد الملائكة الآخر

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر انه ليس يعرف احد الملائكة الآخر فقد قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ انه لو كان العقل الانساني حاصلاً في نفسه على طبيعة من طبائع المحسوسات لكانت تلك الطبيعة الداخلة فيه مانعة من تجلي ما هو اجنبي عنها فيه كما ان الحدقة ايضاً لو كانت متلوثة بلون ما لتعذر عليها رؤية كل لون . والعقل الملكي في معرفة المجردات كالعقل الانساني في معرفة الجسمانيات فاذا لما كان العقل الملكي حاصلاً في نفسه على طبيعة معينة من تلك الطبائع يظهر انه يتعذر عليه معرفة الطبائع الأخر

٢ وايضاً في كتاب العقل قض ٨ « كل عقل فانه يعلم ما فوقه من حيث هو معلول له وما دونه من حيث هو علة له » وليس احد الملائكة علة للآخر . فاذا ليس يعرف احد الملائكة الآخر

٣ وايضاً ان احد الملائكة لا يقدر ان يعرف بما هيته الآخر لان كل معرفة انما تحصل باعتبار المشابهة . وما هيته الملائكة العارف ليست مشابهة لما هيته الملائكة

المعروف الا في الجنس كما يتضح مما مر في م ب ٥٠ ف ٤ وم ب ٥٥ ف ١. فاذا
يلزم على ذلك ان احد الملائكة لا يعرف الآخر بالمعرفة الخاصة بل بالمعرفة العامة
فقط وكذا ايضاً لا يجوز ان يقال ان احد الملائكة يعرف الآخر بتاهية الملاك
المعروف لان ما به يعقل العقل فهو امرٌ داخلي للعقل وليس يدخل في العقل الا
الثالوث فقط وايضاً لا يجوز ان يقال ان احد الملائكة يعرف الآخر بتسبيح لان
ذلك التسبيح ليس مغايراً للملاك المعقول لتجرد كليهما . فاذا يظهر انه ليس يمكن
ان احد الملائكة يعقل الآخر بوجه من الوجوه

٤ وايضاً لو كان احد الملائكة يعقل الآخر فاما ان يكون ذلك بصورة غريزية
فيلزم انه لو ابدع الله الآن ملاكاً جديداً لتعذرت معرفته على الملائكة الموجودين
الآن او بصورة مستفادة من الاشياء فيلزم ان الملائكة الاعلى لا يقدر ان
يعرفوا الملائكة الادنين الذين لا يستفيدون شيئاً منهم . فاذا يظهر انه ليس يعرف
احد الملائكة الآخر بوجه من الوجوه

لكن يعارض ذلك قوله في كتاب العلل قض ٢ « كل عقل فانه يعلم الاشياء
التي لا تفسد »

والجواب ان يقال ان الاشياء التي وجدت منذ الازل في كلمة الله قد صدرت
عنه على ضربين كما قال اوغسطينوس في كلامه على تك ٢ ب ٨ احدها الى العقل
الملكي والآخر لكي توجد بانفسها في طبائعها الخاصة فصدرت الى العقل الملكي
برسمه تعالى في عقل الملائكة اشباه الاشياء التي اصدورها الى الوجود الطبيعي . وكلمة
الله لم يكن فيها منذ الازل حقائق الجسمانيات فقط بل حقائق جميع المخلوقات
الروحانية ايضاً . فاذا هكذا قد ارتسم من كلمة الله في كل مخلوق روحاني جميع
حقائق الاشياء الجسمانية والروحانية غير انه قد ارتسم في كل ملاك حقيقة نوعه
بحسب الوجود العيني والذهني معاً اي بمعنى انه يقوم بنفسه في طبيعة نوعه ويعقل

ذاته بها وأما حقائق سائر الطبائع الروحانية والجسمانية فانما ارتسمت فيه بحسب الوجود الذهني فقط اي انه بهذه الصور المرتسمة فيه يعرف المخلوقات الجسمانية والروحانية

إذا اجيب على الاول بان الطبائع الروحانية الملكية متميزة في رتبة ما كما مر في مب ٥٠ ف لا تمنع طبيعة ملاك عقله عن معرفة سائر الطبائع الملكية لان طبائع الملائكة الاعلى والادنى مقاربة لطبيعته وليست مختلفة الا بحسب اختلاف درجات الكمال فقط

وعلى الثاني بان اعتبار العلة والمعلول لا دخل له في معرفة احد الملائكة للآخر الا من جهة المشابهة من حيث ان العلة والمعلول متشابهان ولذا فاذا اثبتت بين الملائكة المشابهة دون العلية لا يزال يعرف احدهم الآخر

وعلى الثالث بان الملائكة يعرف احدهم الآخر بشيخ الآخر اخاصل في عقل العارف والمغاير للملاك الآخر الذي هو شبهه لا بحسب الوجود المادي والمجرد بل بحسب الوجود العيني والذهني لان الملاك صورة قائمة بنفسها في الوجود العيني بخلاف شبهه الذي في عقل ملاك آخر فان له هناك وجوداً معقولاً فقط كما ان صورة اللون ايضاً لها في الجدار وجود عيني وأما في الوسط الموصل فلها وجود ذهني فقط وعلى الرابع بان الله قد ابدع كل خليفة على نسبة الكون الذي قضى ان يبدعه فلو قصد ان يبدع ملائكة أكثر وطبائع الاشياء أكثر لكان قد رسم في العقول الملكية اشياء معقولة أكثر كما انه لو كان البناء قد شاء ان يصنع بيتاً اعظم لكان قد صنع اساساً اعظم وعلى هذا يكون لزيادة الله في العالم خليفة وفي الملاك صورة معقولة حكم واحد بعينه

الفصل الثالث

هل يقدر الملائكة ان يعرفوا الله بقوة طبعهم

يُخَطَّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الملائكة لا يقدرون ان يعرفوا الله بقوة طبعهم . فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ١ ان « الله موضوع فوق جميع العقول السماوية بقدره لا يحيط بها علم » ثم قال بعد ذلك « لانه فوق كل جوهر فهو منزّه عن كل معرفة »

٢ وايضاً ان الله يبعد عن عقل الملاك بعداً غير متناه . والامور البعيدة الى غير النهاية تمتنع الوصول اليها . فاذاً يظهر ان الملاك ليس يقدر بقوته الطبيعية ان يعرف الله

٣ وايضاً في ١ كور ١٣: ١٢ « الآن ننظر في مرآة على سبيل اللغز اما حينئذ فوجهاً الى وجه » وهذا يظهر منه ان الله يُعرف على ضربين احدهما ان يُرى بذاته وباعتبار هذه المعرفة يقال انه يُرى وجهاً الى وجه والاخر بحسبما يُرى في مرآة المخلوقات . فالمعرفة الاولى ليست مقدورة للملاك بطبعه كما مرتحققه في مب ١٢ ف ٤ . والرؤية الظائية لا تليق بالملائكة لانهم لا يستفيدون المعرفة الالهية من المحسوسات كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٧ فاذاً ليس يقدر الملائكة ان يعرفوا الله بقوة طبعهم

لكن يعارض ذلك ان الملائكة اقدر على المعرفة من الناس . والناس يقدر ان يعرفوا الله بقوة طبعهم كقوله في روا ١٩: ١ « ما يُعَلِّم من الالهيات هو واضح فيهم » فاذاً اولي ان يقدر الملائكة على ذلك

والجواب ان يقال ان الملائكة يقدر ان يحصلوا بطباعهم على معرفة ما بالله ولا يوضح ذلك يجب اعتبار ان شيئاً يُعرف على ثلاثة انحاء اولاً بحضور ماهيته عند العارف كما لو رُئي النور في العين وبهذا المعنى قيل في ١ ان الملاك يعقل نفسه

وثانياً بحضور شبهه عند القوة المدركة كما يُبصر الحجر من العين بمحصول شبهه فيها .
وثالثاً بكون شبه الشيء المعروف لا يستفاد ابتداءً من نفس الشيء المعروف بل من شيء ما قد حصل هوفيه كما تبصر الانسان في المرآة . فالمعرفة الأولى تشبهها المعرفة الالهية التي بها يرى الله بذاته ومعرفة الله على هذا النحو لا يمكن ان تحصل لخلق ببقوة طبعها كما اسلفنا في مب ١٢ ف ٤ . والمعرفة الثالثة تشبهها المعرفة التي بها نعرف الله في انطريق بشبهه الحاصل في المخلوقات كقوله في ر ٢٠٠ : « ان غير منظورات الله قد أبصرت اذا أدركت بالمبروات » ولهذا يقال اتنا نرى الله في مرآة . واما المعرفة التي بها يعرف الملاك الله بقوة طبعه فتوسطة بين هاتين المعرفةين وتشبه تلك المعرفة التي بها يرى الشيء بالصورة المستفادة منه لانه لما كانت صورة الله مرتسمة في طبيعة الملاك كان الملاك يعرف بماهية الله من حيث انه شبه الله ولكنه ليس يرى ذات الله اذ ليس في شبه مخلوق كفاً لتمثيل الذات الالهية ولذا كانت هذه المعرفة اقرب الى المعرفة الظلية لان الطبيعة الملكية هي ايضاً مرآة ممتلئة للشبه الالهي

إذا اجيب على الاول بان كلام ديونيسيوس على معرفة الاحاطة كما هو واضح من نفس كلامه وهذه ليست مقدورة لعقل مخلوق .
وعلى الثاني بان كون عقل الملاك وماهيته بعيدين عن الله بعداً غير متناه موجب لا متناهي احاطته به وعدم رؤيته ذاته بطبعه ولكنه ليس موجباً لعدم معرفته اياه بوجه من الوجوه لانه كما ان الله بعيد عن الملاك الى غير النهاية كذلك معرفة الله لنفسه بعيدة الى غير النهاية عن معرفة الملاك له .
وعلى الثالث بان معرفة الله الحاصلة للملاك بطبعه متوسطة بين هاتين المعرفةين ولكنها اقرب الى احدهما كما مر في جرم الفصل



المبحث السابع والخمسون

في علم الملائكة بالنظر الى الماديات - وفيه خمسة فصول

ثم يبحث في الماديات التي تعرف من الملائكة وبحث في ذلك يدور على خمس مسائل - ١ - هل يعرف الملائكة طبائع الماديات - ٢ - هل يعرفون الجزئيات - ٣ - هل يعرفون المستقبلات - ٤ - هل يعرفون أفكار القلوب - ٥ - هل يعرفون جميع اسرار النعمة

الفصل الاول

هل يعرف الملائكة الماديات

يُختص الى الاول بان يقال: يظهر ان الملائكة لا يعرفون الماديات فان المعقول هو كمال العاقل . ويمتنع ان تكون الماديات كمالات للملائكة لانخطاطها عنهم . فاذا الملائكة لا يعرفون الماديات

٢ وايضاً ان الرؤية العقلية انما تتعلق بما يحصل في النفس بماهية كما في الشارح على ٢ كور ١٢ . ويمتنع ان تحصل الماديات بماهيتها في نفس الانسان او عقل الملاك فاذا ليس يمكن ادراكها بالرؤية العقلية بل انما تدرك بالرؤية الوهمية التي تتعلق بصور الاجسام والرؤية الحسية التي تتعلق بالاجسام . والملائكة ليس فيهم رؤية وهمية ولا حسية بل عقلية فقط . فاذا ليس يقدر الملائكة ان يدركوا الماديات ٣ وايضاً ان الماديات ليست معقولة بالفعل بل مدركة بالحس والوهم المفقودين في الملائكة . فاذا الملائكة لا يعرفون الماديات

لكن يعارض ذلك ان كل ما هو مقدور للقوة السفلى فهو مقدور للقوة العليا . ومعرفة الماديات مقدورة لعقل الانسان الذي هو ادنى في رتبة الطبيعة من عقل الملاك . فاذا أولى ان تكون مقدورة لعقل الملاك

والجواب ان يقال ان من شأن الترتيب الذي في الاشياء ان تكون الموجودات العليا اكمل من السفلى وما يوجد في السفلى على وجه النقصان والجزئية والتكثر

يوجد في العليا على وجه الكمال وعلى نحو من الكمية والبساطة ولذا لما كان الله هو
اعلى جميع الاشياء كانت جميع الاشياء موجودة فيه وجوداً سابقاً فائقاً على وجود
كل جوهر بحسب نفس وجوده البسيط كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية
ب اوه . والملائكة هم اقرب المخلوقات الى الله واشبهها به . فاذا هم اكثر واكمل
اشتراكاً في الخير الالهية كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب
وعليه فجميع الماديات لها وجود سابق في الملائكة غير ان وجودها فيهم اكثر
بساطة وتجرداً من وجودها في انفسها واقل وحدة وكالاً من وجودها في الله .
وكل ما يوجد في شيء فانه يوجد فيه على حسب حال ذلك الشيء والملائكة
بحسب طبيعتهم موجودات عقلية . ولذا فكما ان الله يعرف الماديات بماهيته كذلك
الملائكة يعرفونها بمصولها فيهم باشباحها المعقولة

إذا اجيب على الاول بان المعقول هو كمال العاقل باعتبار الشئ المعقول الحاصل
له عند العقل وهكذا فالاشباح المعقولة الحاصلة في عقل الملاك هي كالات العقل
الملكي وافعاله^(١)

وعلى الثاني بان الحس ليس يدرك ماهيات الاشياء بل انما يدرك العوارض
الخارجية فقط وكذا ليس يدركها الوهم بل انما يدرك اشباه الاجسام فقط وليس
يدرك ماهيات الاشياء الا العقل فقط ولذا قيل في كتاب النفس ٣ م ٢٦ ان
موضوع العقل هو ما هو الذي ليس يخطئ فيه كالس يخطئ في الحس في المحسوس
الخاص فاذا ماهيات الماديات تحصل في عقل الانسان او الملاك حصول المعقول
في العاقل وليس بحسب وجودها العيني . ومن الاشياء ما يوجد في العقل او في
النفس بكلا الوجودين وتعلق الرؤية العقلية بكليهما

وعلى الثالث بانه لو كان الملاك يستفيد معرفة الماديات من الماديات لوجب ان
المراد بالفعل هنا ما يقابل القوة

يجعلها معقولة بالفعل بتجريد اياها ولكنه ليس يستفيد معرفتها من الماديات بل
انما يعرفها باشباحها المعقولة بالفعل التفرعية فيه كما ان عقلنا يعرفها بالاشباح التي
يجعلها معقولة بالتجريد

الفصل الثاني

هل يعرف الملاك الجزئيات

يُتخطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الملاك ليس يعرف الجزئيات فقد قال
الفيلسوف في كتاب البرهان ١ م ٢٢ « ان الحس يتعلق بالجزئيات والذهن او
العقل يتعلق بالكليات » وليس في الملائكة قوة مدركة سوى العقل كما يتضح مما
سلف في مب ٥٤ ف ٥٠ فاذا لا يعرفون الجزئيات

٢ وايضاً كل ادراك فائدها هو باحالة العارف الى نوع من مشابهة المعروف. ويظهر
ان الملاك ليس يمكن ان يحال بنوع من الانواع الى مشابهة الجزئي من حيث هو
جزئي لان الملاك مجرد كما مر في مب ٥٠ ف ٢ ومبدأ الجزئية هو المادة. فاذا
يتعذر على الملاك معرفة الجزئيات

٣ وايضاً لو علم الملاك الجزئيات فاما ان يكون ذلك بالصور الجزئية او بالصور
الكلية. لاجازان يكون بالصور الجزئية للزوم حصوله على صور غير متناهية ولا
بالصور الكلية. اذ الكلبي ليس مبدأ كافياً لادراك الجزئي من حيث هو جزئي
لان الجزئيات لا تعرف في الكلبي الا بالقوة. فاذا ليس يعرف الملاك الجزئيات
لكن يعارض ذلك ان ليس يحرس احد ما ليس يعرفه. والملائكة يحرسون افراد
الناس كقوله في مز ١٠٩ اوصى ملكته بك ليعرسوك الخ. فاذا الملائكة يعرفون
الجزئيات

والجواب ان يقال ان بعضاً نفوا مطلقاً عن الملائكة معرفة الجزئيات لكن هذا
اولاً منافٍ للايمان الكاثوليكي الذي ثبت تدبير هذه السافلات بالملائكة كقوله

في عبر ١٤١: «جميعهم ارواحٌ خادمة» فلو كانوا لا يعرفون الجزئيات لامتنع ان يكون لهم عنايةٌ ما بالاشياء التي تُفعل في هذا العالم اذ الافعال خاصة بالجزئيات وهذا مردودٌ بقوله في جا ٥:٥ «لا تقل امام الملاك ليس عنايةٌ» وثانياً هو منافيٌ للتعاليم الفلسفية المثبتة كون الملائكة هم محركي الافلاك وانهم يحركونها بالعقل والارادة — ولذا ذهب غيرهم الى ان الملائكة يعرف الجزئيات لكن في العمل الكلية التي اليها ترجع جميع المفعولات الجزئية كما في حكم الفلكي بحدوث كسوف مستقبل من احوال الحركات الفلكية لكن هذا القول لا يخلص مما تقدم لان معرفة الجزئي في العمل الكلية ليست معرفته من حيث هو جزئي اي من حيث خصوصياته الشخصية فان الفلكي الذي يعرف الكسوف المستقبلي بعد الحركات الفلكية انما يعرفه في الجملة وليس يعرفه من حيث خصوصياته الشخصية ما لم يدركه بالحس والتدبير والعناية والحركة لتعلق بالجزئيات من حيث خصوصياتها الشخصية — ولذا ينبغي ان يقال كما ان الانسان يعرف بقوى مدركة مختلفة اجناس جميع الاشياء فيعرف بالعقل الكليات والمجردات وبالحس الجزئيات والجسمانيات كذلك الملاك يعرف بقوته العقلية الواحدة كلا الامرين فان من شأن ترتيب الاشياء انه كلما كان شيء اعلى رتبة كانت قوته اعظم وحدة واعم تناولاً كما يتضح في الانسان فان الحس المشترك الذي هو اعلى من الحس الخاص وان كان قوة واحدة يدرك جميع ما تدركه المشاعر الخمسة واموراً اخرى ليس يدركها مشعرٌ من المشاعر كالفرق بين الابيض والحلوقس على ذلك — فاذا لما كان الملاك اعلى من الانسان في رتبة الطبيعة فلا يصح ان يقال ان الانسان يدرك بقوةٍ من قواه شيئاً ليس يدركه الملاك بقوة الداركة الواحدة التي هي العقل ولذا قد عدَّ ارسطو من الخيال ان يجهل الله النزاع الذي نعلمه نحن كما يتضح من كتاب النفس ٨٠١ وكتاب الالهيات ١٥٢ — واما كيفية ادراك عقل الملاك للجزئيات فيمكن اعتبارها من انه كما ان الاشياء تصدر

عن الله لثقوم بانفسها في طبائعها الخاصة كذلك تصدر عنه لتحصل في العلم الملكي ايضاً
 وواضح ان الله ليس يصدر عنه في الاشياء ما يرجع الى الطبيعة الكلية فقط بل
 تلك الاشياء التي هي مبادئ الشخص ايضاً . لانه علة جوهر الشيء كله بمادته
 وصورته . ومعرفة على حسب تسببه لان علة هو علة الشيء كما مر تحقيقه في
 مـبـ ٨ فـ ٨ . فاذا كما ان الله هو بذاته التي بها يسبب جميع الاشياء شبه جميع
 الاشياء وبها يعرف جميع الاشياء لا باعتبار الطبائع الكلية فقط بل باعتبار الخصوصية
 الشخصية ايضاً كذلك الملائكة يعرفون الاشياء بالصور المرتسة فيهم من الله لا
 باعتبار الطبيعة الكلية فقط بل باعتبار شخصيتها ايضاً من حيث ان هذه الصور
 مثالات متكررة لتلك الذات الواحدة والبسيطة

اذا اجيب على الاول بان كلام الفيلسوف على عقلنا الذي ليس يعقل الاشياء
 الا بالتجريد . وما يجرد عن الملائق المادية فانه يصير بهذا التجريد كلياً وهذه الطريقة
 من التعقل لا تليق بالملائكة كما مر في مـب ٥٥ فـ ٣ . فاذا ليس حكمها واحداً
 وعلى الثاني بان الملائكة لا تعال بسب طبيعتها الى شبه الماديات كما يشبه شي
 شيئاً آخر بحسب موافقته اياه في الجنس او في النوع او في العرض بل كما يشبه الاعلى
 الادنى كمثابه الشمس للنار وعلى هذا النحو ايضاً يكون في الله شبه جميع الاشياء
 باعتبار الصورة وباعتبار المادة من حيث ان كل ما يوجد في الاشياء فله وجود
 سابق في الله من حيث هو علة وكذلك صور العقل الملكي التي هي اشباه متباعدة
 عن الذات الالهية هي اشباه الاشياء لا باعتبار الصورة فقط بل باعتبار المادة ايضاً
 وعلى مثال بان الملائكة يعرفون الجزئيات بالصور الكلية التي هي مع ذلك
 اشباه الاشياء باعتبار المبادئ الكلية وباعتبار مبادئ الشخص . واما انه كيف
 يمكن معرفة امور كثيرة بصورة واحدة بعينها فقد مر بيانه في مـب ٥٥ فـ ٣

الفصل الثالث

هل يعرف الملائكة المستقبلات

يتخطى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الملائكة يعرفون المستقبلات لانهم اقدر في المعرفة من الناس. وبعض الناس يعرفون كثيراً من المستقبلات. فاذا الملائكة أخرى بذلك

٢ وايضاً ان الحاضر والمستقبل فصلان للزمان. وعقل الملاك فوق الزمان. لان العقل المفارق مساوٍ للسرمدية اي الدهر كما في كتاب العلال قض ٢ فاذا ليس بين الماضي والمستقبل فرق بالنظر الى عقل الملاك بل يعرف كليهما على السواء
٣ وايضاً ان الملاك ليس يعرف بالصور المستفادة من الاشياء بل بالصور الغريزية الكلية. ونسبة للصور الكلية الى الماضي والمستقبل سواء. فاذا يظهر ان الملائكة يعرفون الماضيات والحاضرات والمستقبلات على السواء

٤ وايضاً كما يقال لشيء بعيد بحسب الزمان كذلك يقال له بعيد بحسب المكان. والملائكة يعرفون الاشياء البعيدة بحسب المكان. فاذا يعرفون ايضاً الاشياء البعيدة بحسب الزمان المستقبل

لكن يعارض ذلك ان ما هو علامة خاصة على الالوهية فليس يجوز على الملائكة. ومعرفة المستقبلات علامة خاصة على الالوهية كقوله في اش ٤١: ٢٣ «يبنوا ما سيأتي فيما بعد فنعلم انكم آلهة». فاذا الملائكة لا يعرفون المستقبلات

والجواب ان يقال ان المستقبل يمكن معرفته على نحوين اولاً في علته والمستقبلات التي تصدر بالضرورة عن عللها تعرف على هذا النوع معرفة يقينية كشروق الشمس غداً. فاما التي تصدر عن عللها في الغالب فانها تعرف لباليقين بل بالحدس كما يتقدم الطبيب فيعرف سلامة المريض وهذا الضرب من معرفة المستقبلات حاصل للملائكة وهو فيهم اقوى منه فينا على قدر ما معرفتهم لعلل الاشياء اعم

واكمل كما ان الاطباء الذين هم انفذ نظر في الاسباب هم اعظم اصابة في الحكم على حنة المرض المستقبلية. واما التي تصدر عن عللها في النادر فهي مجهولة بالكلية كالاتفاقيات - وثانياً تعرف المستقبلات في انفسها وعلى هذا النحو فالله وحده يعرف المستقبلات لانني تصدر بالضرورة وفي الغالب فقط بل الاتفاقيات ايضاً لان الله يرى جميع الاشياء في سرمدية التي لبساطتها هي حاضرة للزمان كله ومستغرقة له ولذا كانت النظرة الواحدة من الله تقع على جميع الاشياء التي تفعل في الزمان كله وقوعها على اشياء حاضرة له وهو يرى جميع الاشياء كما هي في انفسها كما مر في مب ١٤ ف ٧ و ٩ عند الكلام على علم الله. والعقل الملكي وكل عقل مخلوق قاصر عن السمدية الالهية. فاذا ليست معرفة المستقبل كما هو في هويته مقدورة لعقل مخلوق اذا اجيب على الاول بان الناس لا يعرفون المستقبلات الا في عللها او بايجاء الله. والملائكة على هذا النحو ادق علماً بالمستقبلات

وعلى الثاني بان عقل الملائكة وان كان فوق الزمان الذي به تتقدر الحركات الجسمانية الا ان فيه زماناً بحسب تعاقب التصورات العقلية على حسب ما قال اوغسطينوس في شرح تك ل ٧ ب ٢٠ « ان الله يحرك المخلوقات الروحانية في الزمان » وهكذا لما كان في عقل الملائكة تعاقب لم تكن جميع الاشياء التي تفعل في الزمان كله حاضرة له

وعلى الثالث بانه وان كانت الصور التي في عقل الملائكة لها في انفسها نسبة متساوية الى الحاضرات والماضيات والمستقبلات الا ان الحاضرات والماضيات والمستقبلات ليست نسبتها الى الصور على السواء لان الحاضرات لها طبيعة تشبه بها الصور الخاصة في عقل الملائكة فيمكن معرفتها بها واما المستقبلات فلا تزال عارية عن الطبيعة التي تشبه بها تلك الصور فاذا لا سبيل الى معرفتها بها وعلى الرابع بان الاشياء البعيدة بحسب المكان موجودة في طبيعة الاشياء وتترك

في صورة ما لها شبهة عند الملاك وليس كذلك المستقبلات كما مر في جرم الفصل .
فاذا ليس حكمهما واحداً

الفصل الرابع

هل يعرف الملائكة افكار القلوب

يُتَخَطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الملائكة يعرفون افكار القلوب فقد قال
غريغوريوس في اديياته ك ١٨ ب ٢٧ في كلامه على قول ايوب ٢٨ « لا يقاس بها
الذهب ولا الزجاج » حينئذ اي في سعادة المنبعثين « يكون الواحد مرئياً للآخر
كما هو مرئي لنفسه ومتى لوحظ عقل كل واحد نُفِذَ ضميره ايضاً » . والمنبعثون
سيكونون امثال الملائكة كما في متى ٢٢ . فاذا يقدر الملاك الواحد ان يرى ما في
ضمير الآخر

٢ وايضاً ان نسبة الصور المعقولة الى العقل كنسبة الاشكال الى الاجسام ومتى
رؤي الجسم يُرى شكله . فاذا متى رؤي الجوهر العقلي تُرى الصورة المعقولة
التي فيه . فاذا لما كان الملاك يرى الملاك الآخر والنفس ايضاً يظهر انه يقدر ان
يرى فكر كليهما

٣ وايضاً ما في عقلنا فهو شبه بالملاك مما في الخيال لان هذا معقول بالفعل
وذاك معقول بالقوة فقط . وما في الخيال فمعرفة مقدورة للملاك كالجسمانيات
لان الخيال قوة جسمانية . فاذا يظهر ان الملاك يقدر ان يعرف افكار العقل
لكن يعارض ذلك ان ما هو خاص بالله فليس يليق بالملائكة . ومعرفة افكار
القلوب امر خاص بالله كقوله في ار ١٧ : ٩ « قلب الانسان خبيث وغير مُدْرَك »
ومن يعرفه انا الرب فاحص القلوب اتلخ . فاذا الملائكة لا يدركون اسرار القلوب
والجواب ان يقال ان فكر القلب يمكن معرفته على نحوين اولاً في مفعوله
ومعرفته على هذا النحو ليست مقدورة للملاك فقط بل للانسان ايضاً وكما كان

مفعوله اخفى كانت معرفته أدق . فان الفكر يُعرَف أحياناً لا بالفعل الخارجي فقط بل بالتغير ايضاً . وايضاً فالاطباء يقدرّون ان يعرفوا بالنبض بعض الانفعالات النفسانية والملائكة او الشياطين ايضاً هم احرى بذلك على قدر الزيادة في دقة اعتبارهم هذه التغيرات الجسمانية الخفية وبناء عليه قال اوغسطينوس في كتاب عرافة الشياطين ب ٥ « يعلمون احياناً بلا كلفة احوال الناس لا المبر عنها بالكلام فقط بل المتصورة بالفكر ايضاً متى ابدوا من انفسهم بعض العلام في الجسد » وان كان قد قال في كتاب الرجوع ب ٢ « ان هذا لاسيل الى معرفة انه كيف يحدث » وثانياً يمكن معرفة الافكار بحسب كونها في العقل والانفعالات بحسب كونها في الارادة ومعرفتها على هذا النحو انما هي مقدورة لله وحده لان ارادة الخليفة الناطقة انما هي خاضعة لله وحده وهو وحده يقدر ان يتعل فيها لكونه موضوعها الاصيل من حيث هو غايتها القصوى وسياً في لهذا مزيد بيان في مب ٦٣ ف ا ومب ١٠٥ ف ٥ ولذا فما يتعلق بالارادة وحدها او يوجد في الارادة وحدها فلانما هو معلوم لله وحده . وواضح ان اعتبار معتبر بالفعل لبعض الاشياء من متعلقات الارادة وحدها لانه متى حصل لواحد ملكة العلم او وجدت عنده الصور العقلية فلانما يستعملها متى اراد ولذا قال الرسول في ١ كور ١١: ٢ « ليس يعرف ما في الانسان الا روح الانسان الذي فيه » اذا اجيب على الاول بان فكر الانسان ليس يُعرَف من انسان آخر لما نعين احدهما كثافة الجسم والآخر الارادة الكاتمة لاسرارها . فالمانع الاول يرتفع في البعث ولا وجود له في الملائكة واما المانع الثاني فيبقى بعد البعث وهو موجود الآن في الملائكة . ومع ذلك فان ضياء الجسم سيشف عن كيفية العقل باعتبار كمية النعمة والمجد وبهذا الاعتبار ستكون رؤية عقل الواحد مقدورة للآخر وعلى الثاني بانه وان كان الملاك الواحد يرى الصور المعقولة التي في الآخر بسبب ان طريقة الصور المعقولة يتفاوت عمومها في الكثرة والقلّة بحسب تفاوت

شرف أجواهر ليس ينزعم ذلك ان الواحد يعرف كيف يتصرف الآخر في تلك الصور المنعقولة بملاحظته اياها بالفعل

وعلى الثالث بان الشهوة الهيمنية ليست ربة فعلها بل هي تابعة لتأثير علة اخرى جسمانية او روحانية فاذا لما كان الملائكة يعرفون الجسمانيات واحوالها يمكن لهم ان يعرفوا بذلك ما في الشهوة والتخيل الهيمنيين بل الانسانيين ايضاً باعتبار ان الشهوة الحسية في الناس قد تصدر احياناً الى الفعل تبعاً لتأثير ما جسماني كما يحدث دائماً في البهائم . ولكن ليس من الضرورة ان يعرف الملائكة حركة الشهوة الحسية والتخيل في الانسان باعتبار تحركاتهما من الارادة والعقل لان الجزء الادنى من النفس ايضاً يشارك العقل نوعاً من الاشتراك كمشاركة المطيع للامر على ما في الخلقيات كـ ٣ في الباب الاخير . وليس يلزم مع ذلك من معرفة الملاك ما في شهوة الانسان الحسية او خياله انه يعرف ما في فكره او ارادته لان العقل والارادة ليسا خاضعين للشهوة الحسية او الخيال بل يمكن التخالف بينهما

الفصل الخامس

هل يعرف الملائكة اسرار النعمة

يُخطئ الى الخامس بان يقال : يظهر ان الملائكة يعرفون اسرار النعمة لان ارفع جميع الامرار هو سر تجسد المسيح وهذا قد عرفه الملائكة منذ البدء فقد قال اوغسطينوس في شرح تك ٥ ب ١٩ « قد كان هذا السر محتجباً في الله منذ الدهور ولكن بحيث انه كان معلوماً للروساء واهل السلطة السماويين » وقال الرسول في ١ تيمو ٣ ١٦ : « تجلي للملائكة سر التقوى العظيم » فاذا الملائكة يعرفون اسرار النعمة ٢ وايضاً ان حقائق جميع اسرار النعمة مندرجة في الحكمة الالهية . والملائكة يرون حكمة الله التي هي عين ذاته . فاذا يعرفون اسرار النعمة ٣ وايضاً ان الانبياء يتدربون بواسطة الملائكة كما يتضح من قول ديونيسيوس في

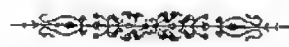
مراتب السلطة السماوية ب ٤٠. وهم يعرفون سرار النعمة في عا ٣ : ٧ » ان الرب لا يُنفذ كلمة الا ان يكشف سره لعبيده الانبياء » فإذا الملائكة يعرفون اسرار النعمة لكن يعارض ذلك ان ليس احدٌ يتعرف ما يعرفه ٠ والملائكة حتى الاعلون يحتون عن اسرار النعمة الالهية ويتعرفونها في مراتب السلطة السماوية ب ٧ » ان الكتاب المقدس يذكر بعض الذوات السماوية مستعلمة يسوع ومتعرفة منه فعله الالهي لاجنا ويسوع مفيداً اياها مباشرة » كما يتضح من اش ١٠: ٦٣ حيث يجب يسوع على سؤال الملائكة : من ذا الآتي من ادرم : بقوله » انا المتكلم بالعدل » فإذا ليس يعرف الملائكة اسرار النعمة

والجواب ان يقال ان للملائكة معرفتين احدها طبيعية بها يعرفون الاشياء بما هيهم وبالصورة الغريزية وبهذه المعرفة لا يقدر ان يعرفوا اسرار النعمة لان هذه الاسرار انما تتعلق بارادة الله وحدها واذا كان يتعذر على الملاك الواحد معرفة افكار الآخر المتعلقة بارادته فأولى ان يتعذر عليه معرفة ما يتعلق بارادة الله وحدها. وقد برهن الرسول على ذلك بقوله في ١ كور ١١: ٢ » ليس يعرف احدٌ ما في الانسان الا روح الانسان الذي فيه فهكذا لا يعلم احدٌ ما في الله الا روح الله » - والثانية ما تقوم بها سعادتهم وهي التي يرون الكلمة ويرون الاشياء في الكلمة وبهذه الرؤية يعرفون اسرار النعمة لكن لا كلها ولا كلهم على السواء بل بحسب ارادة الله ان يكشفها لهم كقول الرسول في ١ كور ١٠: ٢ » قد جلاه الله لنا بروحه » ولكن بحيث ان الملائكة الاعلى لكونهم انفذ مطالعة للحكمة الالهية يعرفون في رؤية الله اسراراً اكثر واعلى يكشفونها للملائكة الادنين باشرافهم عليهم وهذه الاسرار منها ما قد عرفوه من اول ابداعهم ومنها ما اطلعوا عليه بعد ذلك بحسب ما يناسب وظائفهم

إذا اجيب على الاول بانه قد يمكن النظر في سر تجسد المسيح على نحوين اولاً

بالاجتناب وهو على هذا النحو قد كُشِفَ للجميع منذ بدء سعادتهم وذلك لانه مبداً عامٌ متجهة اليه جميع وظائفهم لانهم جميعاً ارواحٌ خادمة ترسل للخدمة من اجل الذين سيرثون الخلاص كما في عبرا ١٤: وهذا انما يتم بسر التجسد ولذا وجب ان يكون الجميع مطلعين على هذا السر منذ البدء. وثانياً يمكن النظر في سر التجسد باعتبار احواله الخاصة وعلى هذا النحو لم يطلع جميع الملائكة على جميع الاحوال منذ البدء بل منها ما كُشِفَ بعد ذلك للملائكة الاعلى ايضاً كما يتضح من قول ديونيسيوس الموردي في المعارضة

وعلى الثاني بان الملائكة السعداء وان شاهدوا الحكمة الالهية لا يحيطون بها فلا يلزم ان يعرفوا كل ما هو محتجب فيها
وعلى الثالث بان كل ما عرفه الانبياء من سر النعمة بالوحي الالهي فقد أُوحِيَ الى الملائكة بوجهٍ اعلى جداً ثم انه وان كان الله قد كُشِفَ بالاجمال للانبياء ما كان مزماً ان يفعله لاجل خلاص الجنس البشري فالرسل مع ذلك قد عرفوا من هذ بعض احوال خصوصية لم يعرفها الانبياء كقوله في افسس ٤:٣ «تستطيعون اذا قرأتم ان تفهموا خبرتي في سر المسيح الذي لم يُعَلِّم عند بني البشر في اجيالٍ أخرى كما أُعْلِنَ الآن بالروح لرسله القديسين» وايضاً فتخرج الانبياء قد عرفوا ما لم يعرفه متقدموهم كقوله في مز ١١٨: ١٠٠ «صرتُ أُعْتَقِلَ من الشيوخ» وقال غريغوريوس في خط ١٦ على حزقيا «بتعاقب الازمنة كثرت زيادة المعرفة الالهية»



البحث الثامن والخمسون

في طريقة المعرفة الملكية — وفيه سبعة فصول

تم ينبغي النظر في طريقة المعرفة الملكية والبحث في ذلك يدور على سبع مسائل — اهل

عقل الملاك هو تارة بالقوة وتارة بالنفس — ٢ هل يقدر الملاك ان يعقل اشياء كثيرة معاً
— ٣ هل يعقل بالتدريج — ٤ هل يعقل بالتركيب والتفصيل — ٥ هل يمكن وجود كذب في
عقل الملاك — ٦ هل يجوز وصف معرفة الملاك بالصباحية والمسائية — ٧ هل المعرفة الصباحية
هي نفس المعرفة المسائية او مباينة لها .

الفصل الاول

هل عقل الملاك هو تارة بالقوة وتارة بالنفس

يُتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان عقل الملاك قد يكون احياناً بالقوة
لان الحركة هي فعل موجود بالقوة كما في الطبيعيات ٣م ٦. والعقول الملكية تتحرك
بالتعقل كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤. فاذا العقول الملكية قد تكون
احياناً بالقوة

٢ وايضاً لما كان الشوق يتعلق بما ليس حاصلًا ولكن يمكن حصوله فكل من
يشاق تعقل شيء فهو بالقوة الى ذلك الشيء وفي ١ بطر ١٢٠١ « التي يشاق
الملائكة ان يطلعوا عليها » فاذا قد يكون احياناً عقل الملاك بالقوة

٣ وايضاً في كتاب الملل قض ٨ « العقل يعقل بحسب حال جوهره »
وجوهر الملاك يخاطبه شيء من القوة . فاذا قد يعقل احياناً بالقوة
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في شرح تك ٢ ب ٨ « الملائكة منذ
خلقوا يحتظون بالمطالعة المقدسة والصالحة لسرمدية الكلمة » والعقل المطالع ليس
بالقوة بل بالفعل . فاذا ليس عقل الملاك بالقوة

والجواب ان يقال ان العقل يكون بالقوة على نحوين كما قال الفيلسوف في كتاب
النفس ٣م ٨ وفي الطبيعيات ٨م ٣٢ احدهما قبل التعلم والاستنباط اي قبل ان تحصل
له ملكة العلم والثاني متى كان حاصلًا على ملكة العلم ولكنه لا يلاحظ . فعلى النحو
الاول ليس عقل الملاك بالقوة اصلاً بالنظر الى ما معرفته مقدورة له بالفطرة لانه كما
ان الاجرام العالية اي السماوية ليس فيها قوة الى الوجود غير مستكملة بالفعل

كذلك العقول السماوية أي الملائكة ليس فيهم قوة عقاية غير مستكملة كل الاستكمال بالصور العقلية الفريزية. وأما بالنظر إلى ما يكشفه الوحي فلا مانع أن يكون عقولهم بالقوة فإن الأجرام السماوية أيضاً قد تكون أحياناً بالقوة إلى الاستنارة من الشمس — وعلى النحو الثاني يمكن أن يكون عقل الملاك بالقوة إلى ما يعرفه بفطرته إذ ليس يلاحظ دائماً بالفعل كل ما يعرفه بفطرته. وأما بالنظر إلى معرفة الكلمة وما يراه في الكلمة فليس بالقوة أصلاً على هذا النحو لأنه يلاحظ دائماً بالفعل الكلمة وما يراه في الكلمة فإن سعادة الملائكة قائمة بهذه الرؤية والسعادة

لا تقوم بالملكة بل بالفعل كما قال الفيلسوف في الخلقيات ١ ب ٨

إذا اجيب على الأول بأن الحركة لا تؤخذ هناك بحسب كونها فعل الناقص أي الموجود بالقوة بل بحسب كونها فعل الكامل أي الموجود بالفعل فهذا الاعتبار يقال للعقل والشعور حركة كما في كتاب النفس ٢٨ م ٣

وعلى الثاني بأن ذلك الشوق الذي للملائكة ليس مخرجاً للشيء المتشوق بل لسانته أو يقال أنهم يشاققون رؤية الله بالنظر إلى الأوحية الجديدة التي يتلقونها من الله على حسب اقتضاء الأحوال

وعلى الثالث بأنه ليس في جوهر الملائكة قوة محضة عن الفعل وكذا ليس عقل الملاك أيضاً هو بالقوة دون فعل

الفصل الثاني

هل بقدر الملاك أن يعقل أشياء كثيرة معاً

يُنْخَطُّ إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الملاك ليس يتدر أن يعقل أشياء كثيرة معاً فقد قال الفيلسوف في كتاب الجدول ٢ ب ٤ «أن العلم يمكن تعلقه بأشياء كثيرة وأما العقل فيعلق بواحد فقط»

٢ وأيضاً ليس يُعقل شيء إلا بحسب تخليق العقل بالشبح المعقول كما يتخلق

الجسم بالشكل . ويمتنع تخلق جسم واحد بأشكال مختلفة . فإذا تمتع ان يعقل العقل الواحد معقولات مختلفة

٣ وايضاً ان التعقل حركة ما . والحركة لا تنهي الى اطراف مختلفة . فإذا ليس يحدث ان تعقل اشياء كثيرة معاً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في شرح تك ك ٤ ب ٣٢ « ان قوة العقل الملكي الروحانية تدرك بغاية السهولة جميع ما تريده معاً »

والجواب ان يقال كما ان وحدة الحركة تقتضي وحدة الطرف كذلك وحدة الفعل تقتضي وحدة الموضوع وقد يحدث ان بعض الاشياء تعتبر ككثير او كواحد وذلك كاجزاء متصل ما لانه اذا اخذ كل منها بنفسه كانت كثيرة فلا تدرك بالحس وبالعقل كلها معاً ولا بفعل واحد . واذا اخذت بحسب كونها واحداً في الكل فانها تدرك بالحس وبالعقل كلها معاً وبفعل واحد . يلاحظ الكل المتصل كما في كتاب النفس ٢٣٨٣ — وكذا ايضاً عقلاً يعقل معاً المحمول والموضوع باعتبار كونها جزئي قضية واحدة وكل متناسبين باعتبار اتفاقهما في نسبة واحدة ومن ذلك يتضح ان الاشياء الكثيرة لا يمكن تعاقبها معاً بحسب كونها متميزة بل انما تعقل معاً بحسب اتحادها في معقول واحد . وكل شيء فهو معقول بالفعل بمحصول شبهه في العقل فإذا جميع الاشياء التي يمكن ادراكها بصورة معقولة واحدة تدرك كمعقول واحد فتدرك معاً . واما الاشياء التي تدرك بصور معقولة مختلفة فانها تدرك كمعقولات مختلفة . فالملائكة اذن بتلك المعرفة التي بها يعرفون الاشياء بالكلمة يعرفون جميع الاشياء بصورة معقولة واحدة وهي الذات الالهية . ولذا فهم باعتبار هذه المعرفة يعرفون جميع الاشياء معاً كما اننا ايضاً في الوطن « لن تكون افكارنا متغيرة تنتقل ذهاباً واياباً من اشياء الى اخرى بل سنرى بلحة واحدة جميع ما نعلمه معاً » على ما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٢٥ ب ١٦ . واما بتلك المعرفة التي بها يعرفون

الاشياء بالصور الفريزية فيقدرون ان يعقلوا معاً جميع تلك الاشياء التي تُدرَك بصورة واحدة لا تلك التي تُدرَك بصور مختلفة
إذا اجيب على الاول بان تعقل الكثير كواحد هو على نحو ما تعقل واحد
وعلى الثاني بان العقل يتخلق بالشيء المعقول الحاصل عنده ولذا فهو يقدر ان يرى بشيء معقول واحد معقولات كثيرة معاً كما ان الجسم الواحد يمكن ان يجعل بشكل واحد مشابهاً لاجسام كثيرة معاً
وعلى الثالث كما على الاول

الفصل الثالث

هل يعرف الملاك بالتدرج

يُتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الملاك يعرف بالتدرج لان التدرج العقلي يعتبر بحسب معرفة شيء بآخر . والملائكة يعرفون شيئاً بآخر لانهم يعرفون المخلوقات بالكلمة . فإذا عقل الملاك يعرف بالتدرج

٢ وايضاً كل ما هو مقدور للقوة السفلى فهو مقدور للقوة العليا ايضاً . والعقل الانساني يقدر على القياس ومعرفة العمل في المعلولات اللذين بهما تقوم حقيقة التدرج . فإذا اولى ان يقدر على ذلك عقل الملاك الذي هو اعلى في رتبة الطبيعة
٣ وايضاً قال ايسيدوروس في كتاب الخير الاعظم ١ ب ١٠ « الشياطين

يعرفون اموراً كثيرة بالتجربة » والمعرفة التجريبية تدريجية . لانه من تكرار التذكر يحصل تجربة واحدة ومن تكرار التجارب يحصل كلي واحد كما في آخر كتاب البرهان ٢ وفي اول الالهيات ب ١ . فإذا معرفة الملائكة تدريجية

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٧ « ان الملائكة لا يؤلفون المعرفة الالهية من الكلام المبثوث ولا ينتقلون من شيء عام الى هذه الاشياء الخاصة معاً »

والجواب ان يقال ان مرتبة الملائكة بين الجواهر الروحانية كمرتبة الاجرام
السماوية بين الجواهر الجسمانية كما اسلفنا غير مرة في ف ا و م ب ٥٥ ف ا فان
ديونيسيوس ايضاً قد دعاهم في الموضع المتقدم ذكره عقولاً سماوية والفرق بين
الاجرام السماوية والارضية ان الاجرام الارضية تكتسب كمالها الاقصى بالتغير
والحركة والاجرام السماوية تحصل على كمالها الاقصى في الحال من مجرد طبيعتها.
فاذاً كذلك العقول السافلة اي البشرية تكتسب بنوع من الحركة والتدرج كمال
الفعل العقلي في ادراك الحق وذلك لانها تنتقل من مدرك الى مدرك آخر ولو
كانت في حال ادراكها المبدأ البين تلحظ جميع اللوازم اللاحقة له على انهاينة
لما كان فيها محل للتدرج. وهذه الحال تامة للملائكة لانهم في حال ادراكهم ما
يدركونه اولاً بطباعهم يلحظون جميع ما يمكن ادراكه فيه ولذا يقال لهم جواهر عقلية
لان ما يدرك عندنا ايضاً في الحال بالقوة الطبيعية يقال انه يُعقل ومن ثم يقال للعقل
ملكة المبادئ الأول. واما النفوس البشرية التي تكتسب معرفة الحق بنوع من
التدرج فيقال لها جواهر ناطقة وانما يحدث لها ذلك من ضعف النور العقلي فيها
فلو كان لها كمال النور العقلي كالملائكة لكانت متى ادركت المبادئ ادركت في
الحال من اول لحظة لها كل قوتها ملاحظة كل ما يمكن استنباطه منها بالقياس.
اذاً اجيب على الاول بان التدرج يدل على حركة ما. وكل حركة فهي من
شيء منقذ الى شيء آخر متأخر. فاذاً انما تُعتبر المعرفة التدرجية بحسب التأدي
من شيء معلوم يعلم متقدماً الى معرفة شيء آخر معلوم يعلم متأخراً بعد ان كان
مجهولاً واما متى كان حالاً يلحظ الواحد يلحظ الآخر كما يلحظ في المرآة صورة
الشيء والشيء معاً فليس ثم معرفة تدرجية وعلى هذا النحو يعرف الملائكة الاشياء
في الكلمة

وعلى الثاني بان الملائكة يقدرون ان يقيسوا على انهم عالمون بالقياس ويرون

المعلولات في العلم والعلم في المعلولات لكن لا على انهم يستحسنون معرفة المجهول
بالانتقال من العلم الى المعلولات ومن المعلولات الى العلم
وعلى الثالث بان التجربة تقال في الملائكة واشياطين على نحو من التشبيه اي
من حيث انهم يدركون المحسوسات الحاضرة ولكن دون شيء من التدرج

الفصل الرابع

هل يعقل الملائكة بالتركيب والتفصيل

يُتَخَطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الملائكة يعقلون بالتركيب والتفصيل
لانه حيثما وجدت معقولات كثيرة فهناك تركيب عقلي كما في كتاب النفس ٣
م ٢١. وتقل الملائكة يوجد فيه معقولات كثيرة لانه يعقل الامور المختلفة بصور
مختلفة وليس يعقلها كلها معاً. فاذاً يوجد في عقل الملائكة تركيب وتفصيل
٢ وايضاً ان التباعد بين السلب والايجاب اعظم من التباعد بين كل طبعيتين
مقابلتين لان التمايز الاول يكون بالايجاب والسلب. وبعض الطبائع المتباعدة
ليس يعرفها الملائكة بواحد بل بصور مختلفة كما يتضح مما مر في ف ٢. فاذاً لا بد
ان يعرف الايجاب والسلب باكثر من واحد وهكذا يظهر ان الملائكة يعقل
بالتركيب والتفصيل

٣ وايضاً ان الكلام دليل العقل. والملائكة متى كلموا الناس نطقوا بالقضايا
الموجبة والسالبة التي هي دلالات التركيب والتفصيل في العقل كما يظهر في مواطن
كثيرة من الكتاب المقدس. فاذاً يظهر ان الملائكة يعقل بالتركيب والتفصيل
لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٢ مق ٢ «ان قوة
الملائكة العقلية تتألف باليساطة النافذة التي للعقول الالهية» والعقل البسيط
منزه عن التركيب والتفصيل كما في كتاب النفس ٣ م ٢٢. فاذاً الملائكة يعقل دون
تركيب وتفصيل

والجواب ان يقل ان نسبة المحمول الى الموضوع في عقل المركب والمفصل كنسبة نتيجة المبدئ في العقل المبرهن بالانتقال التكري . فلو كان عقلا يرى حالاً في استدلال حقيقة النتيجة لما كان يعقل بالتدرج او بالانتقال التكري وكذا لو كان في حل ادراكه ماهية الموضوع يدرك جميع ما يمكن اثباته له ونفيه عنه لما كان يعقل اصلاً بالتركيب والتفصيل بل بادراك الماهية فقط . فاذاً هكذا يتضح ان عقلا ينما يعقل بالتدرج وبالتركيب والتفصيل لانه في اول ادراكه مدركاً ما اولاً ليس يقدر ان يلحظ في الحال كل ما يندرج في قوته وهذا يعرض من ضعف النور العقلي فيما ذكر في الفصل السابق . فاذاً كان النور العقلي في الملاك كاملاً لانه « مرآة مجلوة وصقيلة جداً » كما قال ديونيسيوس في لاسماء الالهية بـ يلزم ان الملاك كما ليس يعقل بالانتقال الفكري كذلك ليس يعقل بالتركيب والتفصيل لكنه مع ذلك يعقل تركيب القضايا وتفصيلها كما يعقل الانتقال الفكري في الاقيسة لانه يعقل المركبات بالبساطة والتحركات بطريقة ثبته والماديات بطريقة مجردة

اذاً اجيب على الاول بان ليس كل كثرة في المعقولات تحدث تركيباً بل كثرة تلك المعقولات التي ثبتت احدها للآخر او بُنِيَ عنه . والملاك بتعلقه ماهية شيء يعقل معاً كل ما يمكن اثباته له او نفيه عنه . فاذاً بتعلقه الماهية يعقل بتعلقه الواحد وبسيط كل ما يمكن ان نتعلقه بالتركيب والتفصيل وعلى الثاني بان ماهيات الاشياء المختلفة اقل تعبيراً باعتبار حقيقة الوجود من الايجاب والسلب . واما باعتبار حقيقة المعرفة فالايجاب والسلب اكثر اتفاقاً لانه في حال ادراكك صدق الايجاب يدرك كذب النفي المقابل وعلى الثالث بان نطق الملائكة بالقضايا الموجبة والسالبة انما يوضح انهم يدركون التركيب والتفصيل وليس يدل على انهم يدركون بالتركيب والتفصيل بل بتعلق

الماهية بالبساطة

الفصل الخامس

هل يجوز ان يكون في عقل الملاك كذب

يُتَخَطَّى الى الاول بان يقال : يظهر انه يجوز ان يكون في عقل الملاك كذب^١ فان مرجع العتو والتمرد الى الكذب . وفي الشياطين « خيال^٢ عات^٣ » كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤١٩ . فاذا يظهر انه يجوز ان يكون في عقل الملائكة كذب^٤

٢ وايضاً ان الجهالة هي سبب التصور الكاذب . ويجوز ان يكون في الملائكة جهالة كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة البيعية ب ٦ . فاذا يظهر انه يجوز ان يكون فيهم كذب^٥

٣ وايضاً كل ما يسقط عن حقيقة الحكمة ويفسد عقله يحصل في عقله كذب^٦ او ضلال^٧ . وقد اثبت ديونيسيوس ذلك للشياطين في الاسماء الالهية ب ٧ . فاذا يظهر انه يجوز ان يكون في عقل الملائكة كذب^٨

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف قال في كتاب النفس م ٣٤ « ان عقل صادق دائماً » وقال اوغسطينوس ايضاً في كتاب ٨٢ م ب ٣٢ « ليس يُعْقَلُ الا الحق » والملائكة لا يدركون شيئاً الا بطريق العقل . فاذا ليس يجوز ان يكون في ادراك الملائكة خداع^٩ او كذب^{١٠}

والجواب ان يقال ان حقيقة هذه المسألة تتعلق شيئاً ما بما مضى فقدمت في الفصل السابق ان الملاك ليس يعقل بالتركيب والتفصيل بل بتعقل الماهية . والعقل صادق دائماً في ادراك الماهية كما ان الحس صادق دائماً في ادراك موضوعه الخاص كما في كتاب النفس م ٣٦٢ . على ان الخداع والكذب في تعقل الماهية انما يعرض لنا بالعرض اي باعتبار تركيب ما اما بأخذنا أحد شيء مكان حد شيء آخر

او يكون اركان الحد غير متلائمة كما لو عُرِفَ شيءٌ بأنه حيوان ذو اربع طائر اذا
 ليس حيوانٌ كذلك . وهذا انما يعرض في المركبات التي تؤخذ حدودها من امور
 مختلفة احدها بمنزلة مادة للآخر . واما في تعقل الماهيات البسيطة كما في الالهيات
 ٢٣٩ م فليس كذبٌ لانها اما لا تُدرَكُ اصلاً فلا تعقل شيئاً منها او تُدرَكُ كما هي .
 فهكذا اذا ليس يمكن ان يكون بالذات في عقل ملاكٍ كذبٌ او ضلالٌ او خداع
 بل انما يحدث ذلك بالعرض ولكن على خلاف ما يحدث فينا لا تناقد توصل
 احياناً الى تعقل الماهية بالتركيب والتفصيل كما اذا بحثنا في حدٍ بطريق القسمة
 والبرهان وهذا لا محل له في الملائكة بل انهم بماهية اشياء يدركون جميع الاحكام
 الخاصة به . وواضح ان ماهية الشيء انما تصلح لان تكون مبدأ المعرفة بالنظر الى
 ما يلائم ذلك الشيء او ينتهي عنه طبعاً لا بالنظر الى ما يتعلق بترتيب الله الفائق
 الطبيعة . فاذا لما كان الملائكة الاخيار ذوي ارادة مستقيمة كانوا يدرك الماهية
 الشيء لا يحكمون على ما يتعلق به تعلقاً فائق الطبيعة الا على شرط ان لا يكون الترتيب
 الاخي مخالفاً لذلك ولهذا ليس يمكن ان يكون فيهم كذبٌ او خطأ ونما الشياطين
 فلانهم بارادتهم الفاسدة يعتسفون بالعقل عن الحكمة الالهية فقد يحكمون احياناً
 على الاشياء بحسب الحالة الطبيعية حكماً مطلقاً فما يتعلق بالشيء تعلقاً طبيعياً فانهم
 يصيبون فيه واما الامور الفائقة الطبيعة فقد يمكن ان يخطئوا فيها كما لو رأى راء
 انبثاً ميتاً فحكم انه ان ينبعث او المسيح الانسان فحكم انه ليس انبثاً
 وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات لان تنو الشياطين انما هو باعتبار
 عدم ادعائهم للحكمة الالهية . واما الخمالة فليست في الملائكة بالنظر الى المدارك
 الطبيعية بل بالنظر الى المدارك الفائقة الطبيعة . ويتضح ايضاً ان العقل في ادراكه
 الماهية صادق دائماً الا بالعرض متى وجه نظره الى تركيب او تفصيل ما على
 خلاف مقتضى

الفصل السادس

هل يوجد في الملائكة معرفة صباحية ومسائية

يُخَطَّى الى السادس بن يقال : يظهر ان ليس في الملائكة معرفة صباحية ولا مسائية فان المساء والصباح يخالطهما الظلام . وليس في معرفة الملائكة ظلام اذ ليس فيها خطأ او كذب . فاذا ليس ينبغي ان يقال لها صباحية او مسائية ٢ وايضاً ان بين المساء والصباح زمان الليل وبين الصباح والمساء زمان الظهر فلو كان في الملائكة معرفة صباحية ومسائية لوجب ان يكون فيهم ايضاً معرفة ظهريّة وليلية في ما يظهر

٣ وايضاً ان تفصيل المعرفة على حسب اختلاف المعروفات ولذا قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣٨٣ « ان العلوم تنقسم بحسب قسمة الاشياء » والاشياء لها ثلاثة انحاء من الوجود اي وجود في الكلمة ووجود في طبائعها الخاصة ووجود في العقل المائي كما قال اوغسطينوس في شرح تك ل ٢ ب ٨ . فلو جعل في الملائكة معرفة صباحية ومسائية باعتبار وجود الاشياء في الكلمة وفي طبائعها الخاصة لوجب ايضاً ان يجعل فيهم معرفة ثلاثة باعتبار وجود الاشياء في العقل المائي لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس في شرح تك ل ٤ ب ٢٢ و ٣١ وفي مدينة الله ل ١٢ ب ٧ و ٢٠ قد فصل معرفة الملائكة الى صباحية ومسائية

والجواب ان يقال ان ما يقال عن المعرفة الصباحية والمسائية في الملائكة قد وضعه اوغسطينوس الذي ذهب الى ان ليس المراد بالايام الستة التي يذكر ان الله ابدع فيها جميع الاشياء الايام المتعارفة عندنا التي تتم بدوران الشمس لما يذكر من ان الشمس ابدعت في اليوم الرابع بل المراد بها يوم واحد وهو المعرفة الملكية الممثلة بستة اجناس الاشياء . وكما ان الصباح في اليوم المتعارف هو اول اليوم والمساء آخره كذلك معرفة الوجود الأوّلي للاشياء يقال لها معرفة صباحية وهذه

تكون بحسب وجود الاشياء في الكلمة ومعرفة وجود الشيء المخلوق بحسب قيامه في طبيعته الخاصة يقال لما معرفة مساوية لان وجود الاشياء يصدر عن الكلمة على انها مبدؤه الأولي وهذا الصدور ينتهي الى وجود الاشياء لحاصل لما في طبائعها الخاصة

إذا اجيب على الاول بان المساء والصبح توصف بهما المعرفة الملكية على سبيل التشبيه لامن جهة مخالطة الظلمة بل من جهة معنى المبدأ والنتهى اويقال لا مانع ان يقال لشيء نور بالنسبة الى شيء وظلمة بالنسبة الى شيء آخر كما قال اوغسطينوس في شرح تلك ك ٤ ب ٢٣ كما ان سيرة المؤمنين والابرار يقال لها بالنسبة الى الأئمة نور كقوله في افس ٨:٥ «كنتم حيناً ظلمة اما الآن فانتم نور في الرب» ويقال لها بالنسبة الى حياة المجد مظلمة كقوله في ٢ بط ١٩:١ «وعندكم كلام الانبياء الذي تحسنون اذا اصغيتم اليه كأنه مصباح يضيء في مكان مظلم» فمكذا اذا معرفة الملاك التي بها يعرف الاشياء في طبائعها الخاصة هي نهار بالقياس الى الجهالة او الضلال ولكنها مظلمة بالقياس الى رؤية الكلمة.

وعلى الثاني بان المعرفة الصباحية والمسائية تختص بواحد بعينه اي بالملائكة المستنيرين المنحازين عن الظلمة اي عن الملائكة الاشرار والملائكة الاخيار متى عرفوا الحقيقة لا يفتنون عندها مما يكون إظلاماً وإعتاماً بل يوجهون ذلك الى حمد الله الذي يعرفون فيه جميع الاشياء على انه مبدؤها ولذا ليس يعقب فيهم المساء الليل بل الصبح على انه منتهى اليوم السابق ومبدأ اليوم اللاحق من حيث ان الملائكة يوجهون معرفة العمل السابق الى حمد الله واما الظهور فيندرج تحت اسم اليوم من حيث هو وسط بين طرفيه او يمكن اطلاقه على معرفة الله التي ليس لها اول ولا آخر

وعلى الثالث بان الملائكة هم ايضاً مخلوقات فاذا وجود الاشياء في العقل الملكي

يندرج تحت المعرفة المسائية كوجود الاشياء في طبائعها الخاصة

الفصل السابع

هل المعرفة الصباحية والمسائية واحدة

يُخْطَى الى السابع بان يقال: يظهر ان المعرفة المسائية والصباحية واحدة ففي
تلك ١: ٥ «وكان مساءً وكان صباحٌ يومٌ واحدٌ» والمراد باليوم المعرفة الملكية كما
قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره. فاذا المعرفة الصباحية والمسائية في
الملائكة واحدة بعينها

٢ وايضاً يستحيل ان يمتنع اثران لقوة واحدة. والملائكة هم دائماً بفعل المعرفة
الصباحية لانهم يرون دائماً الله والاشياء في الله كقوله في متى ١٨: ١٠ ان
ملائكتهم كل حين يعاينون وجه ابي الخ. فاذا لو كانت المعرفة المسائية مغايرة
للمعرفة الصباحية لثغرت مطلقاً على الملاك ان يكون بفعل المعرفة المسائية

٣ وايضاً قال الرسول في ١ كور ١٣: ١٠ «متى جاء الكمال يُطْلَق الناقص»
ولو كانت المعرفة المسائية مغايرة للمعرفة الصباحية لقيست اليها قياس الناقص الى
الكمال فلا يمكن اجتماعها معاً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في شرح تلك ٤: ب ٢ «ان بين معرفة
شيء ما في كلمة الله ومعرفته في طبيعته فرقاً عظيماً حتى حق ان تُخَصَّ تلك بالنهار
وهذه بالمساء»

والجواب ان يقال انه يقال معرفة مسائية لمعرفة الملائكة الاشياء في طبائعها
الخاصة كما مر في الفصل السابق ولا يجوز ان يكون معنى ذلك ان الملائكة
يستفيدون المعرفة من طبائع الاشياء الخاصة على ان تكون في الجارة دالة على
نسبة البدل لان الملائكة لا يستفيدون المعرفة من الاشياء كما مر في مب ٥: ٢
فاذا قولنا في طبائعها الخاصة انما هو باعتبار حقيقة المعروف من حيث هو خاضع

للمعرفة بمعنى ان المعرفة المسائية تقال في الملائكة باعتبار معرفتهم وجود الاشياء الذي لها في طبائعها الخاصة وهذا يعرفونه بواسطتين اي بالصور الغريزية وبحقائق الاشياء الحاصلة في الكلمة لانهم برويتهم الكلمة لا يعرفون وجود الاشياء الذي لها في الكلمة فقط بل ذلك الوجود الذي لها في طبائعها الخاصة ايضاً كما ان الله برويته نفسه يعرف وجود الاشياء الذي لها في طبائعها الخاصة . فاذا اذا كانت المعرفة المسائية تقال في الملائكة باعتبار معرفتهم وجود الاشياء الذي لها في طبائعها الخاصة برويتهم الكلمة كانت المعرفة المسائية والصباحية متعنتين ذاتاً ومتغايرتين بحسب المعلومات فقط . واما اذا كانت المعرفة المسائية تقال باعتبار معرفة الملائكة وجود الاشياء الذي لها في طبائعها الخاصة بالصور الغريزية كانت المعرفة المسائية مغايرة للمعرفة الصباحية ويظهر ان اوغسطينوس قد اراد هذا المعنى حيث جعل احدهما ناقصة بالنسبة الى الأخرى

اذا اجيب على الاول بانه كما ان عدد ستة الايام على ما فهمه اوغسطينوس يعتبر بحسب ستة اجناس الاشياء التي تُعرَف من الملائكة كذلك وحدة اليوم تُعتبر بحسب وحدة الشيء المعروف الذي يجوز مع ذلك ان يُعرَف بمعارف مختلفة وعلى الثاني بانه يجوز اجتماع أثرين لقوة واحدة متى كان مرجع احدهما الى الآخر كما يتضح من ان الارادة قد تريد الغاية وما الى الغاية معاً والعقل يعقل المبادئ والتأنيج بالمبادئ معاً متى حصل له العلم . والمعرفة المسائية في الملائكة ترجع الى المعرفة الصباحية كما قال اوغسطينوس في شرح تلك ١ ب ٢٤ . فاذا لا مانع من اجتماعهما معاً في الملائكة

وعلى الثالث بانه متى جاء الكامل فانه يُبطل الناقص المقابل له كما يُبطل الايمان الذي يتعلق بما لا يرى عند مجيء الرؤية . وتقصر المعرفة المسائية ليس مقابلاً لكمال المعرفة الصباحية فان معرفة شيء في نفسه ليست مقابلة لمعرفة شيء في علة ولا

معرفة شيء بوسطين متفاوتين في الكمال والنقصان متدفية كما اننا نستطيع ان نتوصل الى نتيجة واحدة بعينها بواسطة برهانية وجدلية وكذا يجوز ان يعز من الملاك شيء واحد بعينه بالكلمة الغير المخلوقة وبالصورة الغريزية



نبحث التاسع والخمسون

في ارادة الملائكة — وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في ما يتعلق بارادة الملائكة وسنبحث اولاً في الارادة وثانياً في حركتها التي هي المحبة. ونبحث في الاول يدور على اربع مسائل — ١ هل في الملائكة ارادة — ٢ هل ارادة الملائكة هي عين طبيعتهم او عين عقولهم ابتداءً — ٣ هل في الملائكة اختيار — ٤ هل يوجد فيهم قوة غضبية وشهوانية

الفصل الاول

هل في الملائكة ارادة

يُنحط الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس في الملائكة ارادة لان الارادة تكون في النطق كما قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٤٢. وليس في الملائكة نطق بل شيء اعلى من النطق. فاذاً ليس فيهم ارادة بل شيء اعلى من الارادة ٢ وايضاً ان الارادة مندرجة تحت الشهوة كما يتضح من الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره. والشهوة تتعلق بالناقص لانها تتعلق بالامر الغير الحاصل. فاذاً لما لم يكن شيء من النقص في الملائكة ولا سيما السعداء يظهر ان ليس فيهم ارادة ٣ وايضاً قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٥٤ ان الارادة متحركة متحرك لانها تتحرك من المعقول المشتهي. والملائكة ليست متحركة لكونها غير جسمية. فاذاً ليس في الملائكة ارادة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثلاث ١٠ ب ١١ و ١٢ ان

صورة التالوث توجد في النفس بحسب لذاكرة والعقل والارادة « وصورة الله ليست موجودة في النفس البشرية فقط بل في النفس الملائكية ايضاً لان النفس الملائكية لها قدرة على معرفة الله . فاذا يوجد في الملائكة ارادة واجواب ان يقال لابد من اثبات الارادة في الملائكة . ولايضاح ذلك قليلاً لحظ انه لما كان كل شيء صادراً عن الارادة الالهية كان كل شيء يميل بالشهوة الى الخير على حسب حاله ولكن لا على نحو واحد فان من الاشياء ما يميل الى الخير بمجرد نية الطبيعية دون ادراك كالنبات والاجسام الغير المتنفسة وهذا الميل الى الخير يسمى شهوة طبيعية ومنها ما يميل الى الخير مع شيء من الادراك فلا يدرك حقيقة الخير بل يدرك خيراً ما جزئياً كما ان الحس يدرك الحلو والايض ونحوهما والميل اللاحق لهذا الادراك يسمى شهوة حسية ومنها ما يميل الى الخير مع الادراك الذي به يدرك حقيقة الخير مما هو الى العقل وحده وهذا القسم يميل الى الخير ميلاً كاملاً في الغاية لانه لا يوجه الى الخير من الغير فقط كالايشاء العارضة عن الادراك ولا يميل الى الخير الجزئي فقط كذي الادراك الحسي فقط بل يميل الى الخير الكلي وهذا الميل يسمى ارادة . فاذا لما كن الملائكة يدركون بالعقل حقيقة الخير الكلية كان من الواضح ان فيهم ارادة اذا اجيب على الاول بان علو النطق على الحس ليس كعلو العقل على النطق لان النطق اعلى من الحس باعتبار اختلاف المدارك فان الحس يتعلق بالجزئيات والنطق يتعلق بالكليات ولذا وجب ان يكون ثمة شهيوتان متغايرتان احدهما متجهة الى الخير الكلي وتختص بالنطق والاخرى متجهة الى الخير الجزئي وتختص بالحس . واما العقل والنطق فيختلفان في كيفية الادراك لان العقل يدرك بنظر بسيط والنطق يدرك بالتدرج من واحد الى آخر غير ان النطق مع ذلك يتأدى بالتدرج الى ادراك نفس ما يدركه العقل دون تدرج وهو الكلي . فاذا الموضوع الذي

يُعرض على الشهوة من جهة النطق ومن جهة العقل واحدٌ بينهما . فإذا ليس في الملائكة الذين هم عقليون فقط شهوةٌ أتلى من الإرادة وعلى الثاني بانه وان كان اسم القوة الشهوانية مأخوذاً من اشتها غير الحاصل فليست القوة الشهوانية مع ذلك قاصرة على غير الحاصل فقط بل نتاول ايضاً اموراً اخرى كثيرة كما ان اسم الحجر مأخوذاً في الاصل (اي في اللاتينية) من معنى ابذاء القدم مع انه ليس يراد به ذلك فقط . وكذا القوة الغضبية تسمى من الغضب مع انه يندرج فيها انفعالات اخرى كثيرة كالرجاء والجرأة ونظائرها وعلى الثالث بان الإرادة يقال لها محركٌ متحركٌ باعتبار اطلاق الحركة على الإرادة والتعقل وهذه الحركة لا يمتنع وجودها في الملائكة لانها فعلٌ موجودٌ كاملٌ كما في كتاب النفس ٣ م ٢٨

الفصل الثاني

هل الإرادة في الملائكة مغايرة للعقل

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الإرادة في الملائكة ليست مغايرة للعقل والطبيعة فان الملاك ايسر من الجسم الطبيعي والجسم الطبيعي يميل بصورته الى غاية التي هي خيره فإذا اولى ان يكون الملاك كذلك . وصورة الملاك هي اما الطبيعة القائم بنفسه فيها او الشبح الحاصل في عقله . فإذا الملاك يميل الى الخير بطبيعته او بالشبح المعقول . وهذا الميل الى الخير يخص الإرادة . فإذا ليست ارادة الملاك مغايرة لطبيعته او لعقله

٢ وايضاً ان موضوع العقل هو الحق وموضوع الإرادة هو الخير . والخير والحق ليسا متغايرين ذاتاً بل اعتباراً فقط . فإذا ليس العقل والإرادة متغايرين ذاتاً ٣ وايضاً ان الاختلاف في العموم والخصوص لا يؤثر اختلافاً في القوى فان القوة الباصرة مع كونها واحدة بينهما تدرك اللون واليباض . والخير والحق يظهران هما

كالعام والخاص لان الحق خير ما ابي خير العقل . فاذا الارادة التي موضوعها
الخير ليست مغايرة للعقل الذي موضوعه الحق
لكن يعارض ذلك ان الارادة في الملائكة تتعلق بالخيرات فقط والعقل يتعلق
بالخيرات والشرور لانهم يدركون كليهما . فاذا الارادة في الملائكة مغايرة لعقلهم
والجواب ان يقال ان الارادة في الملائكة قوة ما وهي ليست نفس طبيعتهم
ولا نفس عقولهم اما انها ليست طبيعتهم فظاهر من ان طبيعة الشيء او ماهيته تنحصر
فيه فاذا اكل ما يتناول امرأ خارجاً عنه فليس بهايته ولذا نجد في الاجرام
الطبيعة ان الميل الى وجود الشيء لا يحصل بامر زائد على الماهية بل بالمادة التي
تشتفي الوجود قبل حصولها عليه وبالصورة التي تحفظ على الشيء وجوده بعد
حصوله عليه واما الميل الى شيء خارج فيحصل بامر زائد على الماهية كحصول
الميل الى المكان بالتقل او بالخفة وحصول الميل الى فعل شبه الفاعل بالكميات
الفعالية . والارادة تميل الى الخير طبعاً فاذا انما تكون الارادة نفس الماهية حيث
يندرج الخير كله في ماهية المريد وهذا يكون في الله الذي لا يريد امرأ خارجاً عنه
الا باعتبار خيريته وليس يمكن صدق ذلك على مخلوق لان الخير الغير النهائي خارج
عن ماهية كل معلول . فاذا يتمتع ان تكون ارادة الملاك او اي مخلوق آخر نفس
ماهيته وكذا يتمتع ايضاً ان تكون نفس عقل الملاك او الانسان لان المعرفة تحصل
بمحصل المعروف في العارف . ولذا كان عقله يتناول ما هو خارج عنه من حيث
ان ما هو خارج عنه بالذات من شأنه ان يوجد فيه نوعاً من الوجود . والارادة
لتناول ما هو خارج من حيث انها تتجه بميل ما نوعاً من الاتجاه الى الشيء الخارج
وحصول شيء في نفسه على ما هو خارج عنه وتوجهه الى شيء خارج هما الى
قوتين مختلفتين . فاذا لا بد من التباين بين العقل والارادة في كل مخلوق لكن لا
في الله المشتمل في نفسه على الوجود الكلي والخير الكلي ولذا كان كل من ارادته

وعقله نفس ذاته

إذا اجيب على الاول بان الجسم الطبيعي يميل الى وجوده بانصورة الجوهرية
واما الى الخارج فبأمر زائد كما مر في جرم الفصل

وعلى الثاني بان القوى لا تختلف باختلاف الموضوعات المادي بل باختلافها
الصوري الذي يعتبر بحسب حقيقة الموضوع ولذا كان الاختلاف في حقيقة الخير
والحق كافيًا لاختلاف العقل والارادة

وعلى الثالث بانه لما كان الخير والحق متساوقين ذاتًا كان الخير يُعقل من العقل
تحت اعتبار الحق . والحق يُشتهى من الارادة تحت اعتبار الخير . غير ان
الاختلاف الاعتباري يكفي في اختلاف القوى كما مر في ب ٦ ف ٣ وفي
جرم الفصل

الفصل الثالث

هل في الملائكة اختيار

يُخطئ الى الثالث بان يقال: يظهر ان ليس في الملائكة اختيار لان فعل الاختيار
هو الانتغاب . والانتغاب يمنع ان يكون في الملائكة لانه شهاء ما سبق النظر فيه
بالمشورة . والمشورة بحث ما كما في الخلقيات ك ٣ ب ٣ والملائكة لا يدركون بالنظر
والبحث لان هذا الى التدرج النطقي . فاذا يظهر ان ليس في الملائكة اختيار

٢ وايضًا ان الاختيار يتعلق بالضدين . وليس في الملائكة من جهة العقل ما
يتعلق بالضدين اذ ليس يخطئ عقلم في المعقولات الطبيعية كما مر في ب ٨
ف ٥ . فاذا ليس يجوز ان يكون فيهم اختيار من جهة الشهوة ايضًا

٣ وايضًا ما كان طبيعيًا في الملائكة فانه يصدق عليهم بحسب الاكثر والاقل
لان الطبيعة العقلية هي في الملائكة الاعلى اكل منها في الملائكة الادنى .
والاختيار ليس يقبل الاكثر والاقل . فاذا ليس في الملائكة اختيار

لكن يعارض ذلك ان الاختيار يرجع الى شرف الانسان . والملائكة اشرف من الناس . فاذا لما كان الاختيار موجوداً في الناس كان بالاولى موجوداً في الملائكة

والجواب ان يقال من الاشياء ما ليس بفعل حاكماً بل منفعلاً ومتحركاً من الغير كما يتحرك السهم الى الهدف من الرامي ومنها ما يفعل ما كماً نوعاً من الحكم لكن لا مختاراً كالحيوانات الغير الناطقة فان الشاة تهرب من الذئب حاكمة انه عدو لها غير ان هذا الحكم ليس يقع لها بالاختيار بل هو مركوز فيها من الطبيعة وليس يقدر ان يفعل حاكماً مختاراً الا ذو العقل فقط من حيث انه يدرك حقيقة الخير الكلية فيقدر ان يحكم ان هذا او ذاك خير . فاذا حيث كان العقل كان الاختيار وهكذا يتضح ان الاختيار موجود في الملائكة وعلى حال اعلى من وجوده في الناس كالمثل ايضاً

اذا اجيب على الاول بان كلام الفيلسوف على الانتخاب باعتبار اختصاصه بالانسان . وكما ان اعتبار الانسان في النظريات يختلف عن اعتبار الملاك من حيث ان احدهما يحصل دون نظر وبحث والآخر يحصل بنظر وبحث كذلك الامر ايضاً في العمليات . فاذا يوجد في الملائكة انتخاب لكن ليس مع اعمال الراي والنظر بل بادراك الحق بداهة

وعلى الثاني بان المعرفة تتم بمحصل المعروف في العارف كما مر في الفصل السابق ومب ١٢ ف ٤ . واذا خلا شيء عما من شأنه ان يكون له كان ذلك من نقصانه . فاذا اذا لم يكن عقل الملاك محدوداً الى كل حق يقدر على ادراكه بطبعه لم يكن الملاك كاملاً في طبيعته . على ان فعل القوة الشهوانية يقوم بميل الانفعال الى امر خارج . وكما ان الشيء ليس يتوقف على كل ما يميل اليه بل على ما هو اعلى منه فقط ولذا فاذا لم تكن ارادة الملاك محدودة الى ما دونه فلا يعتبر ذلك نقصاناً

فيه بل انما يعتبر كذلك اذا لم تكن محدودة الى ما فوقه
وعلى الثالث بان الاختيار موجود في الملائكة الاعلى وجوداً اشرف من وجوده
في الملائكة الادنى حكم العقل ايضاً الا انه اذا الحظ ما فيه من ارتفاع القسراً
يقبل بهذا الاعتبار الاكثر والاقل لان الأعدام والسلوب لا تضعف او تشتد
بنفسها بل بعلمها او باعتبار اثبات يقارنها فقط

الفصل الرابع

هل في الملائكة قوة شهوانية وغضبية

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان في الملائكة قوة شهوانية وغضبية فقد قال
ديونيسيوس في الاسماء الالهية ٤ مقالة ١٩ « في الشياطين غيظٌ خارجٌ عن حد
الصواب وشهوةٌ رعناء » وطبيعة الشياطين هي نفس طبيعة الملائكة . لان الاثم
لم يعبر فيهم الطبيعة . فاذا في الملائكة قوة غضبية وشهوانية

٢ وايضاً ان المحبة والفرح هيئتان للقوة الشهوانية والغضب والرجاء والخوف
هيئات للقوة الغضبية . وهذه قد وصفها الكتاب الملائكة الاخيار والاشرار .
فاذا يوجد في الملائكة قوة غضبية وشهوانية

٣ وايضاً ان بعض الفضائل تجعل هيئات للقوة الغضبية والشهوانية كما يظهر ان
محبة الاحسان والعفة هيئتان للقوة الشهوانية والرجاء والشفاعة هيئتان للقوة الغضبية
وهذه الفضائل موجودة في الملائكة . فاذا يوجد فيهم قوة شهوانية وغضبية

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٣م ١٢ « ان الغضبية
والشهوانية هما في الجزء الحساس » وليس في الملائكة جزء حساس . فاذا ليس فيهم
قوة غضبية وشهوانية

والجواب ان يقال ان الشوق العقلي ليس ينقسم الى قوة غضبية وقوة شهوانية
بل انما ينقسم اليهما الشوق الحسي فقط وذلك لانه لما كانت القوى لا تمايز

بحسب تمايز الموضوعات المادي بل بحسب حقيقتها الصورية فقط فاذا كان بازاء
قوة ما موضوع ما من حيث الحقيقة العامة فلا يكون ثمة تمايز في القوى بحسب تمايز
الموضوعات الخاصة المندرجة تحت ذلك العام كما انه اذا كان موضوع القوة الباصرة
الخاص هو اللون بما هو لون فليس ثمة قوى باصرة متكثرة متغايرة بحسب تمايز
الايض والاسود ولكن لو كان الموضوع الخاص لقوة ما هو الايض بما هو
ايض لكان ثمة قوة باصرة للايض متغايرة للقوة الباصرة للأسود . وواضح بما
مر في الفصل الاول من هذا البحث وفي م ب ١٦ ف ١ ان موضوع الشوق العقلي
الذي يقال له الارادة هو مطلق الخير ولا يجوز تعلق شوق ما الا بالخير . فاذا
ليس ينقسم الشوق العقلي بحسب تمايز بعض الخيرات الجزئية كما ينقسم الشوق
الحسي الذي لا ينظر الى مطلق الخير بل الى خير ما جزئي . ولما لم يكن في الملائكة
الا الشوق العقلي لم يكن شوقهم منقسما الى قوة غضبية وقوة شهوانية بل يستمر
دون قسمة ويسمى ارادة

اذا اجيب على الاول بان الشياطين انما يوصفون بالغضب والشهوة مجازاً كما قد
يوصف الله ايضاً بالغضب باعتبار مشابهة المفعول

وعلى الثاني بان المحبة والفرح انما هما هيئتان للقوة الشهوانية من حيث معناها
الانفعالي واما من حيث دلالتها على فعل الارادة البسيطة فهما هيئتان للخير العقلي
لان المحبة هي ارادة الخير لشيء والفرح هو سكون الارادة الى خير ما حاصل
وبالاجمال ليس شيء من ذلك يقال على الملائكة باعتبار ما فيه من معنى الانفعال
كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ل ٩ ب ٥

وعلى الثالث بان محبة الإحسان من حيث هي فضيلة ليست هيئة للقوة الشهوانية
بل للارادة لان موضوع القوة الشهوانية هو الخير المستلذ بالحس وليس كذلك الخير
الالهي الذي هو موضوع محبة الاحسان . وبجامع الحجة ايضاً يجب ان يقال ان الرجاء

ليس هيئة للقوة الغضبية لان موضوع الغضبية هو الضار الممانع المحسوس والرجاء الذي هو فضيلة ليس يتعلق بذلك بل بالضار الممانع الالهي والعفة من حيث هي فضيلة بشرية هي بالنظر الى شهوات المحسوسات المستلذة الراجعة الى القوة الشهوانية وكذا الشجاعة هي بالنظر الى التهور والجبن الراجعين الى القوة الغضبية ولذا كانت العفة باعتبار كونها فضيلة بشرية مستندة الى القوة الشهوانية والشجاعة الى القوة الغضبية وهما بهذا الاعتبار ليستا في الملائكة اذ ليس فيهم انفعالات الشهوات او الجبن والتهور التي يجب تعديلها بالعفة والشجاعة بل انما يقال فيهم العفة باعتبار تصرفهم ارادتهم بالاعتدال على وفق الارادة الالهية وانما يقال فيهم الشجاعة باعتبار تنفيذهم الارادة الالهية بعزيمة وهذا كله يتم بالارادة لا بالقوة الغضبية والشهوانية



المبحث المتمم ستين

في محبة الملائكة - وفيه خمسة فصول

ثم يجب النظر في فعل الارادة الذي هو المحبة لان كل فعل من افعال القوة الشوقية فهو منبعث عن المحبة. والبحث في ذلك يدور على خمس مسائل - ١ هل يوجد في الملائكة محبة طبيعية - ٢ هل يوجد فيهم محبة انتقائية - ٣ هل يجب الملاك نفسه بالمحبة الطبيعية او الانتقائية - ٤ هل يجب احد الملائكة الآخر بالمحبة الطبيعية كفه - ٥ هل الملائكة الواجب بالمحبة الطبيعية لله منه لنفسه

الفصل الاول

هل يوجد في الملائكة محبة طبيعية

يُتَخَطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس في الملائكة محبة طبيعية لان المحبة الطبيعية قسمة للمحبة العقلية كما يتضح مما قاله ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ . ومحبة الملائكة عقلية . فاذا ليست طبيعية

٢ وايضاً ما يُحِبُّ بالمحبة الطبيعية فهو يفعل اكثر مما يفعل اذ ليس لشيء سلطان على طبيعته . والملائكة لا يفعلون بل يفعلون لكونهم ذوي اختيار كما مر تحقيقه في البحث السابق ف٣ . فاذاً ليس فيهم محبة طبيعية

٣ وايضاً كل محبة فهي اما مستقيمة او غير مستقيمة فالمحبة المستقيمة ترجع الى محبة الاحسان وغير المستقيمة ترجع الى الاثم . وكلا هذين خارج عن الطبيعة لان محبة الإحسان في اعلى من الطبيعة والاثم مصاد للبطية . فاذاً ليس في الملائكة محبة طبيعية

لكن يعارض ذلك ان المحبة تلحق الادراك اذ ليس يحب شيء ما لم يدرك كما قال اغسطينوس في كتاب الثالث . اب ١ و ٢ . والملائكة هم ادراك طبيعي . فاذاً هم ايضاً محبة طبيعية

والجواب ان يقال لا بد من اثبات محبة الطبيعة في ملائكة وايان ذلك فليعلم ان كل مقدم يوجد في المتأخر . والطبيعة متقدمة على العقل لان طبيعة كل شيء هي ذاته . فاذاً ما كان من قبيل الطبيعة فلا بد من وجوده ايضاً في الموجودات العاقلة ومن الامور العامة لكل طبيعة ان يكون لها ميل وهو الذي يقال له شوق طبيعي او محبة غير ان هذا الميل يختلف طريقة وجوده بحسب اختلاف الطبائع فانه يوجد في كل طبيعة بحسب حالها ولذا فهو يوجد في الطبيعة العقلية بحسب الارادة وفي الطبيعة الحسية بحسب الشوق الحسي وفي الطبيعة الناقدة الادراك بحسب اتجاهها الى شيء ما . فاذاً لان الملائكة طبيعة عقلية يجب ان يكون في ارادته محبة طبيعية اذا اجيب على الاول بان المحبة العقلية انما هي قسمة للمحبة الطبيعية التي هي طبيعية فقط اي التي تختص بالطبيعة المجردة حقيقتها عن ضمنية الكمال الحسي او العقلي

وعلى الثاني بان جميع ما في العالم باسره فانه يفعل من شيء ما خلا الفاعل الاول

الذي يفعل دون ان يفعل من غيره بوجه من الوجوه والذي طبيعته عين ارادته
فاذا اخاف اذا كان الملائكة يفعل من حيث ان الميل الطبيعي مغروز فيه من
مبدع طبيعته ولكنه ليس بفعل دون ان يفعل لأنه ذو ارادة مختارة
وعلى الثالث بأنه كما ان الادراك الطبيعي صادق دائماً كذلك المحبة الطبيعية
مستقيمة دائماً لان المحبة الطبيعية ليست شيئاً آخر سوى ميل الطبيعة المغروزم
مبدع الطبيعة فالقول اذن بان ميل الطبيعة غير مستقيم قدح مبدع الطبيعة غير
ان استقامة المحبة الطبيعية غير واستقامة محبة الإحسان والفضيلة غير لان احدي
الاستقامتين مكمل للآخرى كما ان صدق الادراك الطبيعي غير وصدق الادراك
المفاض او المكتسب غير

الفصل الثاني

هل يوجد في الملائكة محبة انتحائية

يُخطئ الى الثاني بان يقال: يظهر ان ليس في الملائكة محبة انتحائية لان المحبة
الانتحائية هي المحبة النطقية في ما يظهر اذ الانتخاب تابع للرأي القائم في البحث كما
في الحلقيات ك ٣ ب ٣. والمحبة النطقية قيمة للعقلية التي هي خاصة بالملائكة كما
في الاسماء الالهية ب ٤. فاذا ليس في الملائكة محبة انتحائية

٢ وايضاً ليس في الملائكة من دون المعرفة الدنية سوى المعرفة الطبيعية لانهم
لا ينتقلون من المبادئ الى استحصال النتائج وهكذا فنسبتهم الى جميع ما معرفته
مقدورة لهم طبعاً كنسبة عقلنا الى المبادئ الأولى التي معرفتها مقدورة له طبعاً
والمحبة تابعة للمعرفة كما مر في الفصل السابق ومب ١٩ ف ١. فاذا ليس في الملائكة
من دون المحبة المجانية سوى المحبة الطبيعية. فاذا ليس فيهم محبة انتحائية
لكن يعارض ذلك اننا لا نستحق بالافعال الطبيعية لاثواباً ولا عقاباً. والملائكة
يستحقون بمحبتهم ثواباً او عقاباً. فاذا يوجد فيهم محبة انتحائية

والجواب ان يقال ان في الملائكة محبة طبيعية ومحبة انتحائية . والمحبة الطبيعية
فيهم هي مبدأ المحبة الانتحائية لان كل ما يرجع الى الاول فانه يتضمن حقيقة المبدأ
ولما كانت الطبيعة اول شيء في كل شيء وجب ان يكون ما يرجع الى الطبيعة
مبدأ في كل شيء وهذا ظاهر في الانسان من جهة العقل ومن جهة الارادة لان
العقل يدرك المبادئ طبعاً ومن هذا الادراك يحصل في الانسان العلم بالتأثير التي
ليس يدركها الانسان بطبعه بل بالاستنباط او التعليم . وكذا الحال في الارادة ايضاً
فان الغاية فيها كالمبدأ في العقل كما في الطبيعيات كـ ٢م ٨٩ فكما ان العقل يدرك
المبادئ طبعاً كذلك الارادة تريد الغاية طبعاً فهي اذا تميل طبعاً الى غايتها القصوى
فان كل انسان يريد طبعاً السعادة ومن هذه الارادة الطبيعية تحصل جميع الارادات
الأخرى لان كل ما يريد الانسان فانه يريد له لاجل غاية . فاذا محبة الخير الذي
يريد الانسان طبعاً على انه الغاية هي المحبة الطبيعية والمحبة المنبعثة عن هذه وهي
محبة الخير الذي يحب لاجل الغاية هي المحبة الانتحائية . غير ان بين العقل والارادة
فرقاً في ذلك لان ادراك العقل يتم بحصول المدرك في المدرك كما اسلفنا في البحث
السابق ف ٢ . وكون عقل الانسان ليس يدرك طبعاً في الحال جميع المعقولات
بل بعضها التي يتحرك منها الى سواها نوعاً من التحرك انما هو من نقصان الطبيعة العقلية
فيه . واما فعل القوة الشهوية فهو بعكس ذلك يكون بحسب اتجاه المتهي الى الاشياء
التي منها ما هو خير بذاته فيكون مشتهى بذاته ومنها ما يحصل له اعتبار الخيرية من
نسبه الى الغير فيكون مشتهى لاجل الغير . فاذا ليس من نقصان المتهي كونه يشتهي
شيئاً طبعاً على انه الغاية شيئاً بالانتخاب على انه مسوق الى الغاية . فاذا لما كانت
الطبيعة العقلية كاملة في الملائكة كان فيهم المعرفة الطبيعية فقط دون القياسية ولكنه
يوجد فيهم المحبة الطبيعية والانتحائية . وما قرناه الى الان فهو بقطع النظر عما فوق
الطبيعة لان هذا ليست الطبيعة مبدأ كافيأ له وسياً في بحث ذلك في مب ٦٢

إذا أُجيب على الأول بأن ليس كل محبة انتخائية فهي محبة نظقية باعتبار كون
المحبة النظرية قسيمة للمحبة العقلية فإن المحبة النظرية على ذلك هي التابعة للعرفة
القياسية . وليس كل انتخاب تابعاً للتدرج النظقي كما أسلفنا آنفاً في البحث السابق
ف ٣ عند الكلام على الاختيار بل إنما يتبعه الانتخاب البشري فقط . فإذا الاعتراض
بذلك غير ناهض

وعلى الثاني يتضح الجواب مما تقدم

الفصل الثالث

هل يحب الملاك نفسه بالمحبة الطبيعية والانتخائية

يُخطئ إلى الثالث بأن يقال : يظهر أن الملاك ليس يحب نفسه بالمحبة الطبيعية
والانتخائية لأن المحبة الطبيعية تتعلق بالغاية كما مر في الفصل السابق والمحبة الانتخائية
تعلق بما إلى الغاية ولا يجوز أن شيئاً واحداً بعينه يكون بالنظر إلى واحد بعينه غاية
وإلى الغاية . فإذا لا يجوز تعلق المحبة الطبيعية والانتخائية بشيء واحد بعينه
٢ وإيضاً أن المحبة قوة موحدة وموالة كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية
ب ٤ . والتأخذه والتأليف يتعلق بأمور مختلفة مرجعة إلى واحد . فإذا ليس في
قدرة الملاك أن يحب نفسه

٣ وإيضاً أن المحبة حركة ما . وكل حركة فهي إلى آخر . فإذا يظهر أن الملاك
ليس يقدر أن يحب نفسه بالمحبة الطبيعية أو الانتخائية

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٩ ب ٨ « أن المتحابات النازرة
إلى الغير صادرة عن المتحابات النازرة إلى النفس »

والجواب أن يقال لما كانت المحبة تعلق بالخير والخير يوجد في الجوهر وفي العرض
كما يتضح من الخلقيات . ك ٩ ب ٦ كان الشيء يحب على ضربين أولاً على أنه خير
قائم بنفسه وثانياً على أنه خير عرضي أو حال فيحب على أنه خير قائم بنفسه ما

يُحِبُّ بِحَيْثُ يَرِيدُ لَهُ مَرِيدٌ خَيْرًا وَيُحِبُّ عَلَى أَنَّهُ خَيْرٌ عَرْضِيٌّ أَوْ حَالٌ مَا يُشْتَهَى
 لشيءٍ آخر كما يُحِبُّ الْعِلْمُ لَا لِأَجْلِ حَصُولِ خَيْرٍ لَهُ بَلْ لِأَجْلِ تَحْصِيلِهِ وَقَدْ سَمِيَ
 بَعْضُ هَذَا الضَّرْبِ مِنَ الْمَحَبَّةِ شَهْوَةً وَالْأَوَّلُ صَدَاقَةً . وَوَضَحْتُ أَنَّ كُلَّ شَيْءٍ فِي الْأَشْيَاءِ
 الْفَاقِدَةِ الْإِدْرَاكِ يُشْتَاقُ طَبْعًا أَنْ يَحْصَلَ عَلَى مَا هُوَ خَيْرٌ لَهُ كَتَشَوُّقِ النَّارِ جِهَةَ فَوْقَ
 فَإِذَا أَكَلَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَالْإِنْسَانِ أَيْضًا يُشْتَاقُ طَبْعًا خَيْرُهُ وَكَأَلِهِ هَذَا هُوَ مَحَبَّةُ النَّفْسِ
 فَإِذَا أَكَلَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَالْإِنْسَانِ يُحِبُّ نَفْسَهُ طَبْعًا مِنْ حَيْثُ يُشْتَهَى لِنَفْسِهِ خَيْرًا مَا
 بِالشُّرْقِ الطَّبِيعِيِّ . وَأَمَّا مَنْ حَيْثُ يُشْتَهَى لِنَفْسِهِ خَيْرًا مَا بِالِاتِّخَابِ فَهُوَ يُحِبُّ نَفْسَهُ
 بِالْمَحَبَّةِ الْإِتِّغَايَةِ

إِذَا أُجِيبَ عَلَى الْأَوَّلِ بِأَنَّ الْمَلَائِكَةَ أَوْ الْإِنْسَانَ لَيْسَ يُحِبُّ نَفْسَهُ بِالْمَحَبَّةِ الطَّبِيعِيَّةِ
 وَالْإِتِّغَايَةِ بِاعْتِبَارِ وَاحِدٍ بَلْ بِاعْتِبَارَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ كَمَا مَرَّ فِي جُزْءِ الْفَصْلِ وَفِي الْفَصْلِ
 السَّابِقِ

وَعَلَى الثَّانِي بَأَنَّهُ كَمَا أَنَّ الْوَحْدَةَ اعْظَمَ مِنَ الْإِتِّحَادِ كَذَلِكَ مَحَبَّةُ النَّفْسِ اعْظَمُ وَاحِدَةٌ
 مِنْ مَحَبَّةِ الْغَيْرِ الْمُتَّحِدِ بِالنَّفْسِ . وَأَمَّا اسْتَعْمَلُ دِيُونِيسِيُوسَ لَفْظَ التَّأْحُدِ . وَالتَّالِيفِ
 لِبَيَانِ اسْتِغْنَاءِ مَحَبَّةِ الْغَيْرِ عَنْ مَحَبَّةِ النَّفْسِ كَمَا تَشْتَقُّ التَّأْحُدَةُ مِنَ الْوَاحِدِ
 وَعَلَى الثَّلَاثِ بَأَنَّهُ كَمَا أَنَّ الْمَحَبَّةَ فِعْلٌ مُسْتَقَرٌّ فِي الْفَاعِلِ كَذَلِكَ هِيَ حَرَكَةٌ مُسْتَقَرَّةٌ
 فِي الْمَحَبِّ لَا مُتَّجِمَةٌ بِالضَّرُورَةِ إِلَى شَيْءٍ آخَرَ وَلَكِنْ يُمْكِنُ انْعِكَاسُهَا عَلَى الْمَحَبِّ حَتَّى
 يُحِبُّ نَفْسَهُ كَمَا تَنْعَكِسُ الْمَعْرِفَةُ عَلَى الْعَارِفِ حَتَّى يَعْرِفَ نَفْسَهُ

الْفَصْلُ الرَّابِعُ

هَذَا يُحِبُّ أَحَدَ الْمَلَائِكَةِ الْآخَرَ بِالْمَحَبَّةِ الطَّبِيعِيَّةِ كَنَفْسِهِ

يُتَخَطَّ إِلَى الرَّابِعِ بِأَنَّهُ يُقَالُ: يُظْهَرُ أَنَّ أَحَدَ الْمَلَائِكَةِ لَيْسَ يُحِبُّ الْآخَرَ بِالْمَحَبَّةِ
 الطَّبِيعِيَّةِ كَنَفْسِهِ لِأَنَّ الْمَحَبَّةَ تَابِعَةٌ لِلْمَعْرِفَةِ وَلَيْسَ يَعْرِفُ أَحَدَ الْمَلَائِكَةِ الْآخَرَ كَنَفْسِهِ
 فَإِنَّهُ يَعْرِفُ نَفْسَهُ بِمَاهِيَّتِهِ وَالْآخَرَ بِشَبْهِهِ كَمَا مَرَّ فِي مَب ٥٦ ف ٢١ . فَإِذَا يُظْهَرُ أَنَّ

ليس يجب احد الملائكة الآخر كنفسه

٢ وايضاً ان العلة افضل من المعلول والمبدأ افضل مما يصدر عن المبدأ . ومحبة الغير صادرة عن محبة النفس كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٩ ب ٨ . فإذا ليس يجب احد الملائكة الآخر كنفسه بل هو احب لنفسه

٣ وايضاً ان المحبة الطبيعية تتعلق بشي على انه غاية ويستحيل ارتفاعها . وليس احد الملائكة غاية للآخر وايضاً هذه المحبة يمكن ارتفاعها كما هو واضح في الشياطين الذين لا يحبون الملائكة الاخير . فإذا ليس احد الملائكة يجب الآخر بالمحبة الطبيعية كنفسه

لكن يعارض ذلك ان ما يوجد في جميع الموجودات حتى غير الناطقة يظهر انه طبيعي . وقد قيل في سي ١٩ : ١٢ « كل حيوان يجب نظيره » فإذا يجب احد الملائكة الآخر طبعاً كنفسه

والجواب ان يقال ان كلاً من الملاك والانسان يجب نفسه محبة طبيعية كما مر في الفصل السابق وما كان متحداً بشي فهو هو بعينه فإذا كل شي فهو يجب ما هو متحد به فان كان متحداً به اتحاداً طبعياً فهو يحبه بالمحبة الطبيعية وان كان متحداً به اتحاداً غير طبيعي فهو يحبه بمحبة غير طبيعية كما ان الانسان يجب وطنه بمحبة الوطنية ومن يتصل اليه بنسب دموي بالمحبة الطبيعية من حيث يتحدان في مبدأ التناسل الطبيعي . وواضح ان كل شيئين اتحدوا في الجنس او في النوع فهما متحدان في الطبيعة ولذا كان كل شي يجب بالمحبة الطبيعية ما يتحد به في النوع من حيث يجب نوعه وهذا ظاهر ايضاً في ما خلا عن الادراك فان في النار ميلاً طبعياً الى اشراك غيرها في صورتها مما هو خيرها كما انها تميل طبعاً الى التماس خيرها كالتصعد فهكذا اذا يجب ان يقال ان كلاً من الملائكة يجب الآخر بالمحبة الطبيعية من حيث يتحدان في الطبيعة فالما من حيث يتحدان او يختلفان ايضاً في غير الطبيعة

فليس يحب كل منهم الآخر بالمحبة الطبيعية
إذا اجيب على الاول بان التشبيه في قولنا كنفه يحتمل ان يكون المراد منه
بيان حال المعرفة او المحبة من جهة المعروف والمحبوب وبهذا المعنى كل من الملائكة
يعرف الآخر كنفه لانه يعرف ان الآخر موجود كما انه هو موجود ويحتمل ان
يكون المراد به بيان حال المعرفة والمحبة من جهة المحب والعارف وعلى هذا فليس
كل من الملائكة يعرف الآخر كنفه لانه يعرف نفسه بماهية وليس يعرف الآخر
بماهية اي ماهية ذلك الآخر وكذلك ليس يحب كل منهم الآخر كنفه لانه
يحب نفسه بارادته وليس يحب الآخر بارادته اي ارادة ذلك الآخر
وعلى الثاني بان الكاف ليست دالة على المساواة بل على المشابهة لانه لما كانت
المحبة الطبيعية مبنية على الوحدة الطبيعية فما كان اقل اتحاداً بآخر كان اقل محبة
طبيعية له فاذا ما اتحد به في العدد فهو احب اليه طبعاً مما هو متعده به في النوع
او في الجنس ومن الطبيعي ان يحب الآخر محبة تشبه محبته لنفسه باعتبار انه كما
يحب نفسه من حيث يريد الخير لنفسه كذلك يحب الآخر من حيث يريد خيره
وعلى الثالث بانه يقال ان المحبة الطبيعية تتعلق بالغاية لا على انها شيء لا يريد
له الخير يريد بل على انها خير يريد مريد لنفسه وكذا لغيره ايضاً من حيث
هو متعده به وهذه المحبة الطبيعية لا يمكن ارتفاعها ولا عن الملائكة الاشرار حتى
لا يكون لهم محبة طبيعية لسائر الملائكة من حيث يشاركونهم في الطبيعة بل انما
يغضونهم من حيث يتباينون في البرارة والاثم

الفصل الخامس

هل الملاك احب لله بالمحبة الطبيعية منه نفسه

يتخطى الى الخامس بان يقال: يظهر ان الملاك ليس احب لله بالمحبة الطبيعية منه
نفسه لان المحبة الطبيعية مبنية على الاتحاد الطبيعي كما مر في الفصل السابق

والطبيعة الالهية في نهاية البعد عن الطبيعة الملكية . فإذا الملائكة اقل محبة طبيعية
لله منه لنفسه او للملائكة آخر

٢ وايضاً ما لاجله شيء كذا فهو أولى ان يكون كذلك كما في كتاب البرهان ١
م ٥٠ وكل محب فأنما يحب غيره بالمحبة الطبيعية لاجل نفسه لان كل شيء إنما يحب
شيئاً من حيث هو خير له . فإذا ليس الملائكة احب لله بالمحبة الطبيعية منه لنفسه
٣ وايضاً ان الطبيعة تنعكس على ذاتها فأنما نجد كل فاعل يفعل طبعاً لاجل
استبقائه ولو كانت الطبيعة اميل الى غيرها منها الى ذاتها لما انعكست على ذاتها .
فإذا ليس الملائكة احب لله بنحبة الطبيعة منه لنفسه

٤ وايضاً ان كون محب احب لله منه لنفسه خاص بمحبة الاحسان في ما يظهر
ومحبة الاحسان ليست طبيعية للملائكة بل « تقاض على قلوبهم بالروح القدس
الذي وهبهم » كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٢ ب ٩ . فإذا ليس
الملائكة احب لله بالمحبة الطبيعية منهم لانفسهم

٥ وايضاً ان المحبة الطبيعية لا تزال باقية بقاء الطبيعة . ومحبة الله أكثر من
النفس لا تبقى في الخاطئ ملاكاً كانت او انساناً فقد قال اوغسطينوس في
مدينة الله ك ١٤ في الباب الاخير « مدينتان نشأتا عن محبتين مدينة ارضية
عن محبة الذات الى حد احتقار الله ومدينة سماوية عن محبة الله الى حد احتقار
الذات » فإذا ليست محبة الله أكثر من الذات طبيعية

لكن يعارض ذلك ان الوسايا الشرعية الخلقية هي من شريعة الطبيعة .
والوصية بمحبة الله فوق الذات وصية شرعية خلقية فهي اذن من شريعة الطبيعة .
فإذا الملائكة احب لله بالمحبة الطبيعية منه لنفسه

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان الملائكة هو الله احب منه لنفسه بالمحبة
الطبيعية الشهوانية لانه يشتهي لنفسه الخير الالهي أكثر من خيره وبالمحبة الطبيعية

الصدقية من حيث انه يريد طبعاً لله خيراً اعظم من الخير الذي يريده نفسه
لانه يريد طبعاً ان يكون الله الخالق وان يكون هو حاصلاً على طبيعته واما اذا اعتبر
الامر على وجه الاطلاق فهو لنفسه احب منه لله بالمحبة الطبيعية لان محبته الطبيعية
لنفسه اشد واصل من محبته لله لكن فساد هذا المذهب ظاهر لمن يلاحظ في
الامور الطبيعية ان الشيء الى ماذا يترك طبعاً فان الميل الطبيعي في ما خلا عن
النطق يدل على الميل الطبيعي في ارادة الطبيعة العقلية . وما كان من الاشياء
الطبيعية بحسب حقيقته مختصاً طبعاً بآخر فهو اصل واشد نزوعاً الى ما هو مختص
به منه الى نفسه وهذا الميل الطبيعي يتضح من الاشياء التي تنفعل طبعاً لان كل
شيء كما ينفعل طبعاً كذلك من شأنه ان ينفعل كما في الطبيعيات كـ ٢٨٨ قانا
نجد ان الجزء يعرض نفسه طبعاً لاجل وقاية الكل كما تعرض اليد للضرب من
غير روية لاجل وقاية الجسم كله ولأن النطق يجري على قياس الطبيعة نجد هذا
القياس في الفضائل السياسية فان شأن الوطني المحب لوطنه ان يعرض نفسه
لخطر الموت لاجل وقاية الجمهور كله ولو كان الانسان جزءاً طبعياً لوطنه لكان
هذا الميل طبعياً فيه . فاذا لما كان الخير الكلي هو الله وتحت هذا الخير يندرج
الملاك والانسان وسائر المخلوقات لان كل خليفة فهي بحسب حقيقتها مختصة
طبعاً بالله يازم ان كلاً من الملاك والانسان هو اكثر واصل محبة طبيعية لله منه
لنفسه والا فلو كان لنفسه احب طبعاً منه الله لكانت المحبة الطبيعية غير منتظمة
ولم تكن تتكامل بحجة الاحسان بل كانت تنقض بها

اذا اجيب على الاول بان تلك الحجة انما تنهض في المتكافئات التي ليس احدها
سبباً لوجود الآخر وخيريته فان كلاً من هذه احب طبعاً لنفسه منه للآخر من حيث
انه اشد اتحاداً بنفسه منه بالآخر . واما الاشياء التي احدها هو السبب الوحيد لوجود
ما سواه وخيريته فكل منها احب طبعاً لهذا الآخر منه نفسه كما اسلفنا قريباً في

جزم الفصل ان كل جزء احب طبعاً للكل منه لنفسه وكل فرد احب طبعاً للخير
نوعه منه لجزئه الجزئي . والله ليس خيراً النوع واحد فقط بل هو الخير الكلي
مطلقاً فاذا كل شيء فهو بطبعه احب على حسب حاله لله منه لنفسه
وعلى الثاني بان ما يقال من ان الله يحب من الملاك من حيث هو خير له ان
اريد بالحقيقة فيه الدلالة على الغاية فهو كاذب لانه لا يحب الله طبعاً لاجل خير
نفسه بل لاجل الله وان اريد بها الدلالة على داعية المحبة من جهة الحب فهو
صادق لان محبة الله ليست طبيعية الا من طريق ان كل شيء متوقف على
الخير الذي هو الله

وعلى الثالث بان الطبيعة تنعكس على نفسها ليس بالنظر الى ما هو خاص بها
فقط بل بالأحرى بالنظر الى ما هو عام فان في كل شيء ميلاً الى استبقاء نوعه
فضلاً عن استبقاء شخصه ولأن يكون في كل شيء ميل طبيعي الى ما هو الخير
الكلي مطلقاً أولى

وعلى الرابع بان الله من حيث هو الخير الكلي المتوقف عليه كل خير طبيعي
يحب طبعاً من كل شيء واما من حيث هو الخير القائم به بالاجمال سعادة الجميع
الفائقة الطبيعة فيحب بحجة الاحسان

وعلى الخامس بانه لما كان الجوهر والخير العام في الله واحداً بعينه كان جميع الذين
يرون ذات الله يحركون اليها بحركة واحدة بعينها من المحبة من حيث هي ممتازة
عما سواها وباعتبار كونها خيراً عاماً . ولما كان الله من حيث هو خيراً عاماً محبوباً
طبعاً من الجميع كان ممتنعاً على من يراه بذاته ان لا يحبه واما الذين لا يرون ذاته
فانهم يعرفونه ببعض المعلولات الجزئية التي قد تكون بعض الاحيان مضادة لارادتهم
وبهذا الاعتبار يقال انهم يغيضون الله مع انه من حيث هو خيراً عاماً لجميع الاشياء
احب طبعاً الى كل شيء من نفسه

المبحث الحادي والستون

في صدور الملائكة الى الوجود الطبيعي — وفيه أربعة فصول

بعد ما تقدم من الكلام على طبيعة الملائكة ومعرفتهم وارادتهم بقي النظر في خلقهم او بدء وجودهم بالعموم وهذا النظر على ثلاثة اقسام لاننا سننظر أولاً في انهم كيف صاروا الى الوجود الطبيعي . وثانياً في انهم كيف استكملوا في النعمة او تجدد . وثالثاً في ان بعضهم كيف صاروا اشراراً . اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل — اهل وجود الملائكة معلول علة — ٢ هل الملاك قديم — ٣ هل هو مخلوق قبل الخليقة الجسمية — ٤ هل خلق الملائكة في عليين

الفصل الاول

هل وجود الملائكة معلول علة

يُتَخَطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان وجود الملائكة ليس معلول علة . فان ما أُبدِع من الله قد ورد ذكره في تك ١ . وليس هناك ذكر للملائكة . فاذا ليسوا مخلوقين من الله

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الالهيات ك ٨ م ١٦ « اذا كان جوهر صورة لاني مادة كان في الحال . موجوداً وواحداً بنفسه وليس له علة تجعله موجوداً وواحداً » والملائكة صور مجردة كما مر تحقيقه في مب ٥٠ ف ٢ . فاذا ليس وجودها معلول علة ٣ وايضاً كل ما يصنع من فاعل . ما فانه بصنيعه يقبل الصورة منه . والملائكة لكونها صوراً لا تقبل الصورة من فاعل . ما . فاذا ليس لها علة فاعلة

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١٤٨ : ٢ « سبحوه يا جميع ملائكته » ثم تعقيب ذلك بقوله « فانه هو امر فخلقته »

والجواب ان يقال لا بد من اثبات كون الملائكة وجميع ما خلا الله مخلوقة من الله لان الله وحده هو عين وجوده وجميع ما سواه يتغير فيه الماهية والوجود كما يتضح مما تقدم في مب ٣ ف ٤ ومن ذلك يتضح ان الله وحده موجود بذاته وجميع ما

سواء موجود بالمشركة . وكل موجود بالمشركة فهو معلول لما هو موجود بالذات كما
ان كل ذي نار فهو معلول للنار . فاذا لا بد ان تكون الملائكة مخلوقة من الله
لذا اجيب على الاول بان اوغسطينوس قال في مدينة الله ك ١ ا ب ٣٠ ان
الملائكة لم يضرب عن ذكرهم في سفر خلق الاشياء الاول بل يعبر عنهم هناك
باسم السماء او النور . وانما اضرب هناك عن ذكرهم او عبر عنهم باسماء اشياء
جسمانية لان موسى كان موجها كلامه الى شعب جاهل لم يكن حينئذ قادرا على
فهم الطبيعة المجردة ولو ذكر لهم صريحا ان بعض الاشياء هي فوق كل طبيعة
جسمية لا فضى بهم ذلك الى الوثنية التي كانوا مائلين اليها والتي كان اخص قصد
موسى ابعادهم عنها

وعلى الثاني بان الجواهر التي هي صور قائمة بانفسها ليس من علم صورية
لوجودها ووحدتها ولا علة فاعلة بنقل الهوى من القوة الى الفعل بل لما علة
مصدرة للجواهر كله

وبهذا يتضح الجواب على الثالث

الفصل الثاني

هل الملاك صادر عن الله منذ الازل

يُخطئ الى الثاني بان يقال: يظهر ان الملاك صادر عن الله منذ الازل لان
الله هو علة الملاك بوجوده اذ ليس يفعل بامر زائد على ذاته . ووجوده ازلي .
فاذا قد اصدر الملائكة منذ الازل

٢ وايضا كل ما هو تارة موجود وتارة غير موجود فهو خاضع للزمان . والملاك
فوق الزمان كما في كتاب العلل قض ٢ . فاذا ليس الملاك تارة موجودا وتارة
غير موجود بل هو موجود دائما

٣ وايضا ان اوغسطينوس قد اثبت في كتاب الثالث ١٣ ب ٨ عدم قابلية

النفوس للفساد من كونها قادرة بالعقل على ادراك الحق . وكما ان الحق لا يقبل الفساد كذلك هو ازلي . فاذاً طبيعة النفوس والملائكة العقلية ليست منزهة عن قبول الفساد فقط بل هي ازلية ايضاً

لكن يعارض ذلك قوله في ام ٢٢: ٨ بلسان الحكمة المولودة « الرب حازني في اول طريقه قبل ما صنعه منذ البدء » والملائكة مصنوعة من الله كما مر تحقيقه في الفصل السابق . فاذاً كان حين لم تكن موجودة فيه

والجواب ان يقال ان الله وحده الآب والابن والروح القدس قديم لم يزل فان هذا من عقائد الدين الكاثوليكي التي لا ريب فيها وكل قول مضاد له فبدعة لا يؤذن بقبولها فان الله قد اصدر المخلوقات بمعنى انه اوجدها من العدم اي بعد ان لم تكن شيئاً

اذاً اجيب على الاول بان وجود الله هو عين ارادته . فاذاً كونه قد اصدر الملائكة وسائر المخلوقات بوجوده لا يعني انه اصدرها بارادته . وارادته ليست تتعلق بضرورة باصدار المخلوقات كما مر في مب ١٩ ف ٤ ومب ٤٦ ف ١ ولذا فهو قد اصدر ما شاء وحين شاء

وعلى الثاني بان الملائكة هي فوق الزمان الذي هو عدد حركة السماء لانه فوق كل حركة طبيعية جسمانية ولكنه ليس فوق الزمان الذي هو عدد التعاقب الحاصل من وجوده بعد لا وجوده وعدد التعاقب الذي في افعاله ولذا قال اوغسطينوس في شرح تلك ٨ ب ٢٠ و ٢١ « ان الله بمحرك الخلق الروحانية في الزمان »

وعلى الثالث بان الملائكة والنفوس العقلية انما لا يعرضها الفساد بسبب ان لها طبيعة قادرة بها على ادراك الحق . ولكن هذه الطبيعة لم تحصل لهم منذ الازل بل انما وهبت لهم من الله حينما شاء . فاذاً ليس يلزم ان الملائكة قديمة لم تزل

الفصل الثالث

هل خُلِقَ الملائكة قبل العالم الجسماني

يُتَخَطَّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الملائكة خُلِقُوا قبل العالم الجسماني فقد قال ابرويميوس في كلامه على رسالة بولس الى تيطوس ب ١ «لما تكمل ستة آلاف سنة من زماننا ولكم خلا قبلها من الازمنة ومبادئ الدهور التي كانت فيها الملائكة والعروش والسيادات خادمة لله» وقال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٣ «ذهب بعض^٢ الى ان الملائكة كَوْنُوا قبل كل خليفة كما قال غريغوريوس اللاهوتي واول ما عزم الله على ابداعه هو القوات الملكية والسموية وكان عزمه هذا فعلاً»
٢ وايضاً ان الطبيعة الملكية متوسطة بين الطبيعة الالهية والطبيعة الجسمانية والطبيعة الالهية ازلية والطبيعة الجسمانية زمانية . فاذا الطبيعة الملكية كَوْنَتْ قبل خلق الزمان وبعد الازلية

٣ وايضاً ان التباعد بين الطبيعة الملكية والطبيعة الجسمانية اعظم من التباعد بين الطبائع الجسمانية . والطبائع الجسمانية كَوْنَتْ بعضها قبل بعض ولذا ورد في بدء سفر التكوين تفصيل ستة ايام لخلق الكائنات . فاذا الطبيعة الملكية أخرى ان تكون قد كَوْنَتْ قبل كل طبيعة جسمانية

والجواب ان يقال ان للائمة القديسين في هذه المسئلة قولين اصحهما في ما يظهر ان الملائكة خُلِقُوا مع الخليفة الجسمانية لانهم جزء من العالم وليسوا بانفسهم عالماً على حiale بل هم والخليفة الجسمانية معومون بالاشتراك لعالم واحد كما يظهر من نسبة الخلائق بعضها الى بعض لان خير العالم قائم بنسبة الاشياء بعضها الى بعض . وليس جزء كامل لكن يعارض ذلك قوله في تك ١١ «في البدء خلق الله السماوات والارض» ولو كان الله قد خلق شيئاً قبلها لم تكن هذه الآية صادقة . فاذا لم تُخْلَق الملائكة قبل الطبيعة الجسمية

منفكاً عن كله . فإذا ليس يحمل ان يكون الله الكامل الصنيع كما في تث ٤: ٣٢
قد خلق الخليفة الملكية على حياها قبل جميع المخلوقات الآخر وليس ينبغي مع
ذلك ان يعتبر القول المضاد بدعة ولا سيما لكونه مذهب غريغوريوس النريزي
« الذي هو من فرط الجلالة والوثاقة في التعاليم المسيحية بحيث لم يدع احد عليه
عيباً في اقواله كما لم يدع احد ذلك في تعليم اناطاسيوس » قاله ايرونيوس
إذا اجيب على الاول بان كلام ايرونيوس انما هو بحسب رأي الائمة اليونانيين
الذين قد انعقد اجمعهم على ان الملائكة خلُقوا قبل العالم الجسماني
وعلى الثاني بان الله ليس جزءاً من اجزاء العالم بل هو فوق العالم بأسره وحاصل
في ذاته حصولاً سابقاً بوجه اتم على جميع كمالات العالم . والملائكة جزء من العالم .
فليس حكمهما واحداً

وعلى الثالث بان جميع المخلوقات الجسمانية متعددة في المادة . والملائكة لا يشاركون
الخليفة الجسمانية في المادة . فإذا بخلق مادة الخليفة الجسمانية تُخلق على نحو ما
جميع المخلوقات الجسمانية وليس بخلق الملائكة يُخلق العالم ولا نقض بقوله في
تث ١ « في البدء خلق الله السماوات والارض » فان معنى في البدء اي في الابن
او في بدء الزمان وليس معناه اي قبل ان يصنع شيء الا ان يقال ان معناه قبل
ان يصنع شيء في جنس المخلوقات الجسمانية

الفصل الرابع

هل خلق الملائكة في عِلين

يُتخطى الى الرابع بان يقال: يظهر ان الملائكة لم يُخلَقوا في عِلين لانهم جواهر
غير جسمانية . والجوهر الغير الجسماني ليس يتوقف على الجسم في وجوده فإذا
ليس يتوقف عليه ايضاً في ابداعه . فإذا لم يُخلَق الملائكة في مكان جسماني
٢ وايضاً قال اوغسطينوس في شرح تك ٢ ب ١٠ ان الملائكة خلُقوا في

الطبقة العليا من الهواء - فإذا لم يخلقوا في عليين
٣ وايضاً يقال ان عليين هو السماء العليا فلو كان الملائكة قد خلقوا في عليين
لما صعد عليهم ان يصعدوا الى السماء العليا وهذا منقوض بقوله في اش ١٤ : ١٣
بلسان الملاك الخاطئ «أصعد الى السماء»

اكن يعارض ذلك قول استرابوس في شرحه آية في البدء خلق الله السماء
والارض «لم يرد هنا بالسماء الجلد المنظور بل عليين (ويقال له في اليونانية
إمبيريون اي الناري او العقلي اخذاه من جهة الاشرار لا من جهة الحرارة)
الذي حالما يكون امتلاً بالملائكة»

والجواب ان يقال انه من المخلوقات الجسمية والروحانية يتقوم عالم واحد
كما اسلفنا في الفصل السابق وعلى هذا فالمخلوقات الروحانية قد خلقت بحيث
يكون لها نسبة ما الى الخليفة الجسمية وترأسها باسمها باسرها - فإذا كان من اللائق
ابداع الملائكة في الجسم الاعلى لترأسهم على الطبيعة الجسمية باسرها سواء
سُمي ذلك الجسم الاعلى بعليين او باسم آخر ايا كان ولذا قال ايسيدوروس في
كلامه على قول تث ١٠ : ١٤ للرب الهك السماء وسماء السماء «السماء العليا هي
سماء الملائكة»

إذا اجيب على الاول بان الملائكة لم يخلقوا في مكان جسماني لتوقفهم على
الجسم في وجودهم او في خالقهم فان الله كان قادراً ان يخلقهم قبل كل خليفة
جسمانية كما ذهب كثير من الأئمة القديسين بل لبيان نسبتهم الى الطبيعة
الجسمانية ومماستهم الاجسام بقدرتهم

وعلى الثاني بان اوغسطينوس ربما اراد بالطبقة العليا من الهواء الطبقة العليا من
السماء لما بينهما من بعض المناسبة في اللطافة والشفافية او ان كلامه ليس على جميع
الملائكة بل على الملائكة الذين اذنوا وكانوا على مذهب بعض من المراتب

السفلى ولا يمتنع القول بان الملائكة الاعلى نعلو قدرتهم وعمومها وشمولها لجميع
الاجسام خلُقوا في اعلى مكان من الخليقة الجسمانية واما غيرهم فلكون قدّرهم
أخصّ خائفوا في الاجسام السافلة

وعلى الثالث بان الكلام هناك ليس على سمة جسمانية بل على سماء الثالث
الاقديس التي رام الملاك الخاطيء ان يصعد انبيها اذ اراد ان يكون على نحو ما
شبيها بالله كما سيأتي بيانه في مب ٦٣ ف ٢



البحث الثاني وانستون

في كمال الملائكة في وجود النعمة - وفيه تسعة فصول

ثم ينبغي النظر في ان الملائكة كيف اُبدعوا في وجود النعمة او المجد والبحث في ذلك
يدور على تسع مسائل - ١ هل خلُق الملائكة سعداء - ٢ هل احتاجوا في توجيههم الى
الله الى النعمة - ٣ هل خلقوا في حال النعمة - ٤ هل ادركوا السعادة بوجع الاستحقاق
- ٥ هل نالوا الاستحقاق حالا دون توسط - ٦ هل قبلوا النعمة والمجد بحسب نية قواهم
الطبيعية - ٧ هل بقي فيهم بعد ادراك المجد المحبة والمعرفة الطبيعية - ٨ هل امكن لهم
بعد ذلك ان يخطوا - ٩ هل قدروا بعد ادراك المجد ان يترقوا

الفصل الاول

هل خلُق الملائكة سعداء

يُخطى الى الاول بان يقال: يظهر ان الملائكة خلُقوا سعداء في كتاب عقائد
الكنيسة ب ٢٩ ان « الملائكة الذين يباشرون في السعادة التي اُبدعوا فيها لا
يملكون بالطبع ما هم محروزه من الخير » فاذا الملائكة خلُقوا سعداء

٢ وايضا ان الطبيعة الكلية هي اشرف من الطبيعة الجسمانية والطبيعة
الجسمانية قد خلقت منذ اول نشأتها متصورة وكاملة ولم يتقدم عدم الصورة فيها

على الصورة بالزمان بل بالطبع فقط كما قال اوغسطينوس في شرح تك ١ ب ١٥ . فإذا لم يخلق الله الطبيعة الملكية أيضاً عارية عن الصورة وناقصة . وتصورها واستكمالها إنما هو بالسعادة القائمة بتمتعها بالله . فإذا قد خلقت سعيدة

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في شرح تك ١ ب ٤ و ٣ و ٤ ب ٥ ان تلك الامور التي يذكر انها كُوتت بأعمال ستة ايام قد كُوتت كلها معاً وهذا موجب لكون تلك الايام الستة قد وجدت كلها منذ اول خلق الاشياء وعلى حسب تفسيره يكون الصباح في تلك الايام الستة هو المعرفة الملكية التي بها عرف الملائكة الكلمة والاشياء في الكلمة . وسعادة الملائكة قائمة برويتهم الكلمة . فإذا قد خُلقوا سعداء لكن يعارض ذلك ان من حقيقة السعادة الاستمرار او الثبات في الخير . والملائكة لم يثبتوا في الخير منذ خلقوا بدليل ما جرى لبعضهم . فإذا لم يخلقوا سعداء

والجواب ان يقال ان المراد بالسعادة هو الكمال الاقصى للطبيعة النطقية او العقلية ولهذا تُستحي طبعاً لان كل شيء يشتهي طبعاً كماله الاقصى . والكمال الاقصى للطبيعة الناطقة او العقلية ضربان احدهما ما تقدر على ادراكه بقوة طبعها وهذا يقال له غبطة او سعادة من وجه . ولذا قال ارسطو ايضاً ان النظر الاكمل الذي يمكن للانسان في هذه الحياة ان ينظر به المعقول الاعظم الذي هو الله هو سعادة الانسان القصوى . ووراء هذه السعادة سعادة اخرى نرجوها في الحياة الاخرى . وبها نرى الله كما هو وهذا فوق طبيعة كل عقل مخلوق كما مرّ بيانه في م ب ١٢ ف ٤ وم ب ١٢ ف ١ ف باعتبار السعادة الأولى التي امكن للملاك ادراكها بقوة طبعه قد خلق الملاك سعيداً لانه ليس يدرك هذا الكمال بحركة تدريجية كالانسان بل يحصل له في الحال بسبب شرف طبيعته كما مرّ في م ب ٥٨ ف ٣ و ٣ و اما السعادة القصوى المتجاوزة لقوة الطبيعة فلم يدركها الملائكة منذ اول خالقهم لانها ليست امراً طبعياً بل غاية للطبيعة فلم يجب ان يحصلوا عليها منذ البدء

أذا اجيب على الاول بان المراد بالسعادة هناك ذلك الكمال الطبيعي الذي حصل للملاك في حال البرارة

وعلى الثاني بان الخليقة الجسمانية لم يكن في مقدورها ان تحصل منذ اول خلقها على الكمال الذي انما تبلغ اليه بسميها ولهذا فان نبت النبات من الارض لم يكن حالاً في الافعال الأولى اني انما أعطيت الارض فيها القوة المنبئة للنبات فقط كما قال اوغسطينوس في شرح تثك ٥ ب ٥ وكذا ايضاً الخليقة الملكية قد حصلت منذ اول خلقها على كمال طبيعتها دون الكمال الذي كان يجب ان تبلغ اليه بسميها وعلى الثالث بان الملاك يعرف الكلمة بمعرفتين احدها طبيعية والاخرى مجيدة فالأولى يعرف بها الكلمة بشبهها الساطع في طبيعته والثانية يعرف بها الكلمة بذاتها وبكلاهما يعرف الاشياء في الكلمة غير انه يعرفها بالأولى معرفة ناقصة وبالثانية معرفة كاملة . فاذا المعرفة الأولى للاشياء في الكلمة حصلت للملاك منذ اول خلقه دون الثانية اني انما حصلت له حين صار سعيداً بالتوجه الى الخير وهذه يقال لها بالخصوص المعرفة الصباحية

الفصل الثاني

هل احتاج الملاك الى النعمة في توجهه الى الله

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الملاك لم يحتاج الى النعمة في توجهه الى الله لان ما تقدر عليه بالطبع فلا يحتاج فيه الى النعمة . والملاك يتوجه طبعاً الى الله لانه يحب الله طبعاً كما يتضح مما اسلفناه في مب ٦٠ ف ٤ . فاذا لم يحتاج الملاك الى النعمة في توجهه الى الله

٢ وايضاً يظهر اننا انما نحتاج الى المساعدة في الامور المتعسرة فقط . والتوجه الى الله لم يكن متعسراً على الملاك اذ لم يكن فيه ما ينافي هذا التوجه . فاذا لم يحتاج الملاك الى مساعدة النعمة في توجهه الى الله

٣ وايضاً ان التوجه الى الله هو إعداد النفس الى النعمة ولهذا قيل في ذكرها
٢:١ "توبوا اليّ فأتوب اليكم" وإعداد أنفسنا الى النعمة لا نحتاج فيه الى النعمة
والأ لتسلسل ذلك الى غير النهاية . فإذا لم يمتنع الملاك الى النعمة في توجهه الى الله
لكن يعارض ذلك ان الملاك انما بلغ الى السعادة بالتوجه الى الله فلم يكن
به حاجة الى النعمة ليتوجه الى الله لما احتاج اليها لنوال الحياة الابدية وهذا
مناف لقول الرسول في رو ٢٣:٦ «نعمة الله هي الحياة الابدية»

والجواب ان يقال ان الملائكة قد احتاجوا الى النعمة في توجههم الى الله من
حيث هو موضوع السعادة فقد قدمنا في مب ٦٠ ف ٢ ان الحركة الطبيعية
للارادة هي مبدأ جميع ما نريده . وميل الارادة الطبيعية انما هو الى الملائم بحسب
الطبع فاذا كان شيء فوق الطبع فلا يمكن احتمال الارادة اليه الا بمساعدة مبدأ
ما فائق الطبع كما يتضح من ان في النار مثلاً ميلاً طبيعياً الى التسخين والى توليد
النار واما توليد النعم فهو فوق قوتها الطبيعية فاذا ليس في النار ميل اليه الا من
حيث تتحرك كالاتمة من النفس نقاذية . وقد حققنا في مب ١٢ ف ٤ و ٥ عند
كلامنا على معرفة الله ان رؤية الله بالذات القائم بها السعادة القصوى للخلق
الناطق فائقة طبع كل عقل مخلوق . فاذا ليس يمكن خلقه : طاقة ان تتحرك
ارادتها الى تلك السعادة ما لم تتحرك اليها من فاعل فائق الطبع وهذا ما نسميه
مساعدة النعمة ولهذا يجب ان يقال ان الملاك لم يقدر ان يوجه ارادته الى تلك
السعادة الا بمساعدة النعمة

إذا اجيب على الاول بان الملاك انما يجب الله طبعاً من حيث هو مبدأ الوجود
الطبيعي وكلامنا هنا على التوجه الى الله من حيث هو مسعد برؤية ذاته
وعلى الثاني بان المتعسر ما يجاوز القوة وهذا يكون على ضربين احدهما ما يجاوز
القوة بحسب رتبها الطبيعية وهذا اذا امكن البلوغ اليه بمساعدة ما قيل له متعسر

وان لم يمكن ذلك بوجه من الوجوه قيل له متعذر كالطيرن بالنسبة الى الانسان والاخر ما يجاوز القوة لا بحسب رتبته الطبيعية بل النع ضرر عليها كما ان الصعود ليس يضاد الرتبة الطبيعية لقوة النفس المتحركة لان النفس من شأنها في حد ذاتها ان تحرك ذاتها الى كل جهة ولكنها تصد عن ذلك بسبب ثقل البدن ولذا كان الصعود متعسراً على الانسان . والتوجه الى السعادة القصوى متعسراً على الانسان لكونه فوق طبيعته ولان له مانعاً من فساد الجسد ودنس الخطيئة . واما الملاك فانما هو متعسر عليه لكونه فائق الطبع فقط

وعلى الثالث بان كل حركة ارادية الى الله يمكن ان يقال لها توجه الى الله ولهذا كان التوجه الى الله على ثلاثة انحاء احدها بالمحبة الكاملة الحاصلة للخلقة المتممة بالله ولا بد لهذا التوجه من النعمة المكتملة والثاني هو استحقاق السعادة ولا بد لهذا من النعمة بالملكة التي هي مبدأ الاستحقاق . والثالث ما به يعدُّ معدُّ نفسه للحصول على النعمة وهذا لا يطالب له نعمة بالملكة بل فعل الله الموجة النفس اليه كقوله في مرا ٢١: ٥ « أَعِدْنَا يَا رَبُّ إِلَيْكَ فَتَعُودُ » ومن ذلك يتضح ان ليس ثم تسلسل الى غير النهاية

الفصل الثالث

هل خلق الملائكة في حال النعمة

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الملائكة لم يُخلَقوا في حال النعمة فقد قال اوغسطينوس في شرح تك ٢ ب ٨ « الطبيعة الملكية خُلقت اولاً عارية عن الصورة وسميت مائة ثم تصوّرت وسميت نوراً » وهذا التصوير انما هو بالنعمة . فاذا لم يُخلَقوا في حال النعمة

٢ وايضاً ان النعمة تميل الخلية الناطقة الى الله فلو كان الملاك قد خُلِق في حال النعمة لما كان ملاكاً مائلاً عن الله

٢ وايضاً ان النعمة واسطة بين الطبيعة والمجد . والملائكة لم يمنحوا سعادة .
فيظهر اذن انهم لم يخلقوا ايضاً في حال النعمة بل خلقوا اولاً في حال الطبيعة ثم
ترقوا الى حال النعمة ثم صاروا سعداء .

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٢ ب ٩ من ذا الذي
صنع الارادة الصالحة في الملائكة الا ذلك الذي ابدعهم بارادته اي بلحبة الطاهرة
الرابطة لهم به مكوّناً فيهم الطبيعة ومنيضاً عليهم النعمة معاً »

والجواب ان يقال انه وان اختلف في هذه المسئلة لذهاب بعض من ان الملائكة
خلقوا في حال الطبيعة فقط وذهب آخرون الى انهم خلقوا في حال النعمة الا انه
يظهر ان الاصح والاكثر انطباقاً على اقوال القديسين انهم خلقوا في حال النعمة
المبررة فاننا نجد ان جميع الاشياء التي ابدعت من الله بعنايته الالهية في ممر الزمان
قد ابدعت في اول طور من اطوار الاشياء في مبادئ زرعية كما قال اوغسطينوس
في شرح تك ك ٨ ب ٣ وذلك كالشجر والحيوان ونظائرها . وواضح ان نسبة النعمة
المبررة الى السعادة كنسبة المبدأ الزرعى في الطبيعة الى المفعول الطبيعي ولذا
سميت النعمة زرع الله في ١ يو ٢٠ فاذاً كما انه في اول خلق الخابقة الجسمانية جمعت
فيها في الحال المبادئ الزرعية لجميع المفعولات الطبيعية على قول اوغسطينوس
كذلك الملائكة خلقوا منذ البدء في حال النعمة

اذاً اجيب على الاول بان ما ذكر من عروق الملائك عن الصورة قد يمكن اعتباره
اما بالقياس الى صورة المجد فيكون عدم الصورة متقدماً على الصورة بالزمان او
بالقياس الى صورة النعمة فلا يكون ثمّة تقدم بالزمان بل بالطبع كما اثبت ذلك
ايضاً اوغسطينوس في التصوير الجسماني في شرح تك ك ١ ب ١٥

وعلى الثاني بان كل صورة تميل موضوعها بحسب شأنه الطبيعي والشأن الطبيعي
للطبيعة العقلية ان تحتل مختارة الى ما تريده . فاذاً ليست امالة النعمة موجبة بل

يمكن لصاحب النعمة ان لا يعمل بها وان يخطأ
وعلى الثالث بانه وان كانت النعمة واسطة بين الطبيعة والمجد في رتبة الطبع
الا انه في رتبة الزمان لم يجب اجتماع المجد والطبيعة في الطبيعة المخلوقة لان المجد
هو غاية عمل الطبيعة المساعدة بالنعمة واما النعمة فليست غاية للعمل اذ ليست
من الاعمال بل مبدأ للفعل الحسن ولذا كان مناسباً إتيان النعمة مع الطبيعة سواء

الفصل الرابع

في ان الملاك السعيد هل ادرك السعادة بوجه الاستحقاق

يُخَطَّي الى الرابع بان يقال : يظهر ان الملاك السعيد لم يدرك السعادة بوجه
الاستحقاق لان استحقاق الثواب انما يكون بسبب شقة العمل الصالح . والملاك لم
تلقه مشقة ما في سبيل العمل الصالح . فاذا لم يستحق بعمله الصالح ثواباً
٢ وايضاً ان الامور الطبيعية لا توجب لنا ثواباً . وتوجه الملاك الى الله كان
امراً طبيعياً له . فاذا لم يوجب له مثوبة السعادة

٣ وايضاً لو كان الملاك السعيد قد استحق السعادة فاما كان ذلك قبل حصوله
عليها او بعده لا جائز ان يكون قبل الحصول لانه على قول كثيرين لم يحصل قبله
على النعمة التي لا يستحق ثواب من دونها ولا بعده ايضاً والا جاز ان يستحق السعادة
الآن ايضاً وهذا باطل في ما يظهر والا لاستطاع الملاك الادنى ان يرثي باستحقاقه
الى درجة الملاك الاعلى ولم يكن التفاوت بين درجات المجد ثابتاً مستمراً وهذا
باطل . فاذا الملاك السعيد لم يدرك السعادة بوجه الاستحقاق

لكن يعارض ذلك ما في رؤ ١٧: ٢١ من ان قياس الملاك في اورشليم السماوية
هو قياس الانسان . ولا سبيل للانسان الى ادراك السعادة الا بالاستحقاق . فاذا
كذلك الملاك ايضاً

والجواب ان يقال ان السعادة الكاملة انما هي طبيعة الله وحده لان اتحاد الوجود

والسعادة فيه وليست السعادة طبيعية لحقيقة ما بل هي الغاية القصوى لها وكل شيء فثمة يدرك الغاية انقصوى بسعيه ، والسعي المفضي الى الغاية اما بفعل الغاية وذلك متى لم تكن مجاوزة لقدرة الساعي لها كما يفعل العلاج الصحة او يتحقق الغاية وذلك متى كانت مجاوزة لقدرة الساعي فافتترقب من هبة الغير ، والسعادة الاخرى مجاوزة للطبيعة الملكية والانسانية كما يتضح مما مر في ف ١ و ٢ ومب ١٣ ف ٤ و ٥ .

فاذا يلزم ان كلاً من الانسان والملاك انما يدرك السعادة بسبيل الاستحقاق واذا كان الملاك قد خلّق في حال النعمة التي لا يستحق ثواب من دونها ساع لنا القول بان الملاك ادرك السعادة بسبيل الاستحقاق وكذا لو قال قائل بان النعمة حصلت له بنحو من الانحاء قبل المجد . واما اذا كان له يحصل على النعمة قبل السعادة فيجب ان يقال انه حصل على السعادة دون استحقاق كما نحصل نحن على النعمة غير ان هذا مناف لحقيقة السعادة التي تتضمن حقيقة الغاية وهي ثواب الفضيلة كما قال الفيلسوف ايضاً في الخلفيات اب ٩ . او يقال ان الملائكة يستحقون السعادة بما يفعله السعداء في الخدم الالهية كما قال بعض لكن هذا مناف حقيقة الاستحقاق لتضمن الاستحقاق حقيقة السبيل الى الغاية وما قد وصل الى الحد فليس يقال انه يتحرك الى الحد . فاذا ليس يستحق احد ما هو حاصل عليه . او يقال ان فعل التوجه الى الله يستحق الثواب من حيث هو صادر بالاختيار وهو بعينه التمتع بالسعادة من حيث قد وصل الى الغاية ولكن يظهر ان هذا ايضاً باطل لان الاختيار ليس علّة كافية لاستحقاق الثواب . فاذا ليس يمكن ان يستحق الفعل ثواباً بحسب كونه صادراً عن الاختيار الا من حيث هو مستكمل بالنعمة وليس يمكن ان يجمع فيه النعمة الناقصة التي هي مبدأ الاستحقاق والنعمة الكاملة انهي هي مبدأ التمتع . فاذا يظهر انه ليس يمكن ان يجمع فيه التمتع واستحقاق التمتع . فالاصح ان يقال ان الملاك قد حصل قبل سعاده على النعمة التي بها

استحق السعادة

إذا اجيب على الاول بان مشقة صلاح العمل ليست ناشئة في الملائكة عن
مضادة او مناعة من جهة القوة الطبيعية بل عن مجاوزة العمل الصالح لقوة الطبيعة
وعلى الثاني بان الملاك لم يستحق السعادة بالتوجه الطبيعي بل بتوجه محبة
الاحسان الذي يكون بالنعمة
وعلى الثالث يتضح الجواب مما تقدم

الفصل الخامس

في ان الملاك من نال السعادة حالاً بعد اول فعل ثوابي

يُخطئ الى الخامس بان يقال : يظهر ان الملاك لم ينل السعادة حالاً بعد اول
فعل ثوابي لان العمل الصالح اشق على الانسان منه على الملاك . والانسان ليس
بمجازي حالاً بعد اول فعل . فكذا الملاك ايضاً

٢ وايضاً ان الملاك كان ممكناً له ان يفعل فعلاً ما منذ اول خلقه وفي آن ابداعه
فان الاجسام الطبيعية ايضاً تتبدى ان تتحرك في آن خلقها ولو امكن وجود
حركة الاجسام في الآن كفعل العقل والارادة لحصلت لها الحركة في الآن الاول
لابداعها . فاذا اذا كان الملاك قد استحق السعادة بالحركة الاولى لارادته فقد
استحقها في الآن الاول لابداعه . فاذا اذا كانت سعادة الملائكة لا تأخر فقد
حصلت لهم السعادة منذ الآن الاول

٣ وايضاً ان المتباعدات كثيراً يجب ان يكون بينها اوساط كثيرة وحال
سعادة الملائكة بعيد كثيراً عن حال طبيعتهم والوسط بينها هو الفعل الثوابي .
فاذا كان من الواجب ان يبلغ الملاك السعادة بافعال ثوابية كثيرة

لكن يعارض ذلك ان الملاك ونفس الانسان يتوجهان الى السعادة على السواء
ولذا وُعد القديسون مساواة الملائكة . والنفس متى فارقت البدن فان كانت

مستحقة السعادة اذ ركنها حالاً الا ان يكون ثمة مانع آخر . فاذا كذلك الملاك .
وهو في اول فعل من افعال محبة الاحسان قد استحق السعادة . فاذا لم يكن
فيه مانع ما نال السعادة حالاً بمجرد اول فعل ثوابي

والجواب ان يقال ان الملاك بعد الفعل الاول من افعال محبة الاحسان الذي
استحق به السعادة صار في الحال سعيداً وتحققه ان النعمة تكمل الطبيعة بحسب
حال الطبيعة كما ان كل كمال ايضاً يقبل في المتكامل بحسب حال المتكامل . ومن
الاحوال الخاصة بالطبيعة الملكية انها تدرك الكمال الطبيعي لا تدريجاً بل دفعةً
بالطبع كما مرّ يائه في ف ١ ومب ٨ و ٥ ف ٣ و ٤ . وكما ان الملاك له من طريق
طبيعته نسبة الى الكمال الطبيعي كذلك له من طريق استحقاق الثواب نسبة الى
المجد وهكذا تكون السعادة قد حصلت للملاك حالاً بعد استحقاق الثواب .
واستحقاق السعادة يمكن حصوله بعد اول فعل ليس في الملاك فقط بل في الانسان
ايضاً لان الانسان يستحق السعادة بكل فعل متعلق بمحبة الاحسان . فالملاك
اذن قد حصلت له السعادة حالاً بعد اول فعل متعلق بمحبة الاحسان
اذا اجيب على الاول بان الانسان ليس من شأنه ان يدرك حالاً بطبعه
الكمال الاقصى كالملاك ولذا كان السبيل الذي وهب له الى استحقاق السعادة
اطول من السبيل الذي وهب للملاك

وعلى الثاني بان الملاك فوفوق زمان الجسمانيات فلا تعتبر الآتات المختلفة في ما
يخص بتلائمة الا بحسب التعاقب في افعاله . ولم يجز ان يجمع فيهم الفعل
المستحق السعادة وفعل السعادة الذي هو التمتع لاخصاص احدهما بالنعمة الناقصة
والآخر بالنعمة المكتملة . فاذا لا بد ان يعتبر في الملاك آتات مختلفة في احدها
استحق السعادة وفي الآخر صار سعيداً

وعلى الثالث بان من طبع الملاك ان يدرك حالاً كماله المتجه اليه فلا يطلب

له الا فعل واحد ثوابي يجوز ان يقال له واسطة من حيث ان الملاك يتجه به الى السعادة

الفصل السادس

في ان الملائكة مل نالوا النعمة والمجد على نسبة قواهم الطبيعية
يُختصُّ الى السادس بان يقال : يظهر ان الملائكة لم ينالوا النعمة والمجد على
نسبة قواهم الطبيعية فان النعمة نهب عن مجرد ارادة الله . فاذا كذلك مقدار
النعمة يتوقف على ارادة الله لا على مقدار القوى الطبيعية
٢ وايضاً يظهر ان الفعل البشري اقرب الى النعمة من الطبيعة لان الفعل
البشري معد للنعمة . والنعمة ليست من الاعمال كما في رو ١١ . فاذا أُحرى ان لا
يكون مقدار النعمة في الملائكة بحسب مقدار القوى الطبيعية
٣ وايضاً ان الانسان والملاك يتجهان على السواء الى السعادة او النعمة . والانسان
ليس يكثر له من النعمة على حسب درجة قواه الطبيعية . فكذا الملاك ايضاً
لكن يعارض ذلك قول معلم الاحكام ك ٢ تم ٢ ج ٢ « ان الملائكة لكونهم
قد خُلقوا بطبيعة اُعلى وحكمة ادق قد أُوتوا ايضاً نعماً اعظم »
والجواب ان يقال من اللائق ان يكون الملائكة قد أُوتوا مواهب النعم وكال
السعادة على حسب درجة قواهم الطبيعية ويمكن بيان ذلك من امرين اما اولاً
فمن جهة الله الذي يترتب حكمته ابداع الطبيعة الملكية على درجات مختلفة وكما
ان الطبيعة الملكية اُبدعت من الله لنوال النعمة والسعادة كذلك يظهر ان درجات
الطبيعة الملكية مسوقة الى درجات مختلفة من النعمة والمجد كما انه اذا اصلى البناء
الحجارة لبناء بيت فمن مجرد مبالغته في التقان بعضها يظهر انه يُعدها لاشرف جهة
من البيت فاذا كذلك يظهر ان الله قد اعد الملائكة الذين ابدعهم بطبيعة اُعلى
لنعم اعظم وسعادة اتم . واما ثانياً فمن جهة الملاك لانه ليس مركباً من طبائع مختلفة

حتى يكون ميل احدها مانعاً او عائقاً لقوة الاخرى كما يعرض في الانسان الذي قد تعاق فيه او تمتنع حركة الجزء العقلي بميل الجزء الحساس وما لم يكن مانعاً او عائقاً فالطبيعة تتحرك بكل قوتها ولذا كان من اللائق ان الملائكة الذين حصلوا على طبيعة افضل يتجهون الى الله اتجاهاً اقوى وهذا يعرض في الناس ايضاً لانه كلما كان التوجه الى الله اشد كان ما يُمنح من النعمة والمجد اعظم وبذلك يظهر ان الملائكة الذين حصلوا على قوى طبيعية افضل حصلوا على نعمة ومجد اعظم اذا اجيب على الاول بانه كما ان النعمة هي من مجرد ارادة الله كذلك طبيعة الملاك ايضاً وكما ان ارادة الله ساقط الطبيعة الى النعمة كذلك ساقط درجات الطبيعة الى درجات النعمة

وعلى الثاني بان افعال الخليفة الناطقة مستندة اليها واما الطبيعة فمستندة الى الله ابتداءً . فاذا يظهر ان النعمة تُمنح بحسب درجة الطبيعة بأولى مما تُمنح بحسب الاعمال

وعلى الثالث بان اختلاف القوى الطبيعية في الملائكة المتغايرين سببه النوع ليس كاختلافها في الناس المتغايرين في العدد فقط لان التغاير النوعي يكون بالصورة والتغاير العددي يكون بالمادة . وايضاً ففي الانسان شيء يمكن ان يمنع او يعوق حركة الطبيعة العقلية والملائكة ليس فيهم ذلك . فاذا ليس حكمهما واحداً

الفصل السابع

في ان الملائكة السعداء هل يتقن منهم المعرفة والمحبة الطبيعيتان يُتخطى الى السابع بان يقال : يظهر ان الملائكة السعداء لا تبقى فيهم المعرفة والمحبة الطبيعيتان لانه متى جاء الكمال يُبطل الناقص كما في ١ كور ١٣ : ١٠ والمحبة والمعرفة الطبيعيتان ناقصتان بالنسبة الى المعرفة والمحبة السعديتين . فاذا متى جاءت السعادة ارتفعت المحبة والمعرفة الطبيعيتان

٢ وايضاً حيث يكون شيء كافياً فلا فائدة في وجود آخر . ويكفي في الملائكة
السعداء المعرفة والمحبة المجدتان . فلا فائدة في بقاء المعرفة والمحبة الطبيعيين فيهم
٣ وايضاً ليس يجمع اثران لقوة واحدة بعينها كما ان الخط الواحد لا ينتهي
من جهة واحدة بعينها الى نقطتين . والملائكة السعداء هم دائماً بحال المعرفة والمحبة
السعيدتين لان السعادة ليست بحسب الملكة بل بحسب الفعل كما في الحافيات ا
ب ٨ . فاذا ليس يمكن اصلاً ان يكون في الملائكة معرفة ومحبة طبيعيان
لكن يعارض ذلك انه ما دامت طبيعة باقية يبقى فعلها . والسعادة لا ترفع
الطبيعة اذ هي كمالها . فاذا لا ترفع المعرفة والمحبة الطبيعيين
والجواب ان يقال ان الملائكة السعداء تبقى فيهم المعرفة والمحبة الطبيعيين لان
نسبة الافعال بعضها الى بعض كنسبة مبادئها . وواضح ان نسبة الطبيعة الى
السعادة نسبة الاول الى الثاني لان السعادة تضاف على الطبيعة من الضرورة ان
يبقى الأول في الثاني . فاذا من الضرورة ان تبقى الطبيعة في السعادة وكذا من
الضرورة ان يبقى فعل الطبيعة في فعل السعادة
اذا اجيب على الاول بان الكمال الطارىء يرفع نقصان المقابل له . ونقصان
الطبيعة ليس مقابل كمال السعادة بل اساساً له كما ان نقصان القوة اساس كمال
الصورة وهي لا يرتفع بها القوة بل العدم المقابل لها اي للصورة . وكذا ايضاً ليس
نقصان المعرفة الطبيعية مقابل كمال معرفة المجد اذ ليس يمتنع معرفة شيء بوسائط
مختلفة معاً كما انه يجوز معرفة شيء بواسطة ظنية وبرهانية معاً وكذا يجوز للملاك
ان يعرف الله بذات الله وبذاته معاً مما اولها الى معرفة المجد والاخر الى
معرفة الطبيعة

وعلى الثاني بان ما هو من قبيل السعادة كافٍ بذاته غير ان وجوده يستلزم
قبله ما هو من قبيل الطبيعة اذ ليس من سعادة قائمة بنفسها سوى السعادة

الغير المخلوقة

وعلى الثالث بانه انما يتمتع اجتماع اثرين لقوة واحدة اذا لم يكن احدهما متجهاً الى الآخر . والمعرفة والمحبة الطبيعيتان متجهتان الى المعرفة والمحبة المجيدتين . فاذا لا مانع من ان يوجد في الملاك المعرفة والمحبة الطبيعيتان والمعرفة والمحبة المجيدتان

الفصل الثامن

في ان الملاك السعيد هل تجوز عليه الخطيئة

يُخطئ الى الثامن بان يقال: يظهر ان الملاك السعيد تجوز عليه الخطيئة فان السعادة لا ترفع الطبيعة كما مر في الفصل السابق . ومن شأن الضيعة المخلوقة ان تكون معروفة للنقصان . فاذا الملاك السعيد تجوز عليه الخطيئة

٢ وايضاً ان القوى النطقية تتعلق بالمتقابلات كما قال الفيلسوف في الالهيات كـ ٤ م ٣ . وارادة الملاك السعيد لا تزال نطقية . فهي اذن تتعلق بالخير والشر . ٣ وايضاً من شأن الاختيار ان يقدر الانسان على انتخاب الخير والشر . والاختيار ليس يتقص في الملائكة السعداء . فاذا تجوز عليهم الخطيئة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في شرح ذلك ١١ ب ٧ ان تلك الطبيعة المعصومة عن الاثم هي في الملائكة القديسين . فاذا الملائكة القديسون معصومون عن الخطيئة

والجواب ان يقال ان الملائكة السعداء معصومون عن الخطيئة وتحقيقه ان سعادتهم قائمة بكونهم يرون الله بذاته وذات الله هي ذات الخيرية فاذا نسبة الملاك الذي يرى الله الى الله كنسبة كل من لا يرى الله الى مطلق الخير . ومعال ان يريد مريد او يفعل فاعل شيئاً دون مراعاة الخير وان يريد الامر عرض عن الخير من حيث هو خير . فاذا ليس يقدر الملاك السعيد ان يريد او يفعل الا مع مراعاة الله ومتى كان مريداً او فاعلاً على هذا النحو تمتنع عليه الخطيئة . فاذا نبت الخطيئة

جائزة على الملاك السعيد بوجه من الوجوه
إذا اجيب على الاول بان الخير المخلوق اذا اعتبر في حد نفسه كان نقصان
جائزاً عليه واما اذا اعتبر بحسب اتصاله التام بالخير الغير المخلوق كما هو اتصال
السعادة فهو يكتب بذلك العصبة عن الخطيئة كما مر في جرم الفصل
وعلى الثاني بان القوى النطقية انما تتعلق بالمتقابلات في ما لا تنجيه اليه طبعاً
واما في ما تنجيه اليه طبعاً فلا فان العقل يتمتع عليه عدم التصديق بالمبادئ المعلومه
طبعاً وكذا يتمتع على الارادة عدم الرضى بالخير من حيث هو خير لانها تقبل طبعاً
الى الخير على انه موضوعها فاذا ارادة الملاك تتعلق بالمتقابلات بالنظر الى فعل
او ترك امور كثيرة واما بالنظر الى الله الذي يرى الملائكة ان وجوده هو عين
ذات الخيرية فلا تتعلق بالمتقابلات بل تنجيه بحسبه الى جميع الاشياء اي المتقابلات
التخيت وبذلك نتبرأ عن الخطيئة

وعلى الثالث بان نسبة الاختيار الى انتخاب ما الى الغاية كسبة العقل الى
النتائج وواضح ان من شأن قوة العقل انه يقوى على الانتقال الى نتائج مختلفة
بحسب المبادئ الموضوعة واما انتقاله الى نتيجة ما دون رعاية ترتيب المبادئ
فراجع الى نقصانه فاذا كون الاختيار يقوى على انتخاب امور مختلفة مع رعاية
ترتيب الغاية راجع الى كمال حريته واما انتخابه شيئاً مع مخالفة ترتيب الغاية مما
يقوم به حقيقة الخطيئة فراجع الى نقصان الحرية فاذا يوجد في الملائكة المعصومين
عن الخطيئة حرية اختيار اعظم من التي فينا لعدم كوننا معصومين عن الخطيئة

الفصل التاسع

في ان الملائكة السعداء هل يقدر ان يترقوا في مدارج السعادة
تخطى الى التاسع بان يقال: يظهر ان الملائكة السعداء يقدر ان يترقوا في
مدارج السعادة فان محبة الاحسان هي مبدأ استحقاق الثواب والملائكة حاصلون

على محبة الاحسان الكاملة . فإذا يقدر الملائكة السعادة ان يستحقوا الثواب . وكلما ازداد استحقاق الثواب يزداد ثواب السعادة . فإذا يقدر الملائكة السعادة ان يترقوا في مدارج السعادة

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ١ ب ٣٢ «الله يستخدمنا لاجل نفعنا وخيرته» ومثلنا في ذلك الملائكة الذين يستخدمهم في الخدم الروحانية اذ انهم «ارواح خادمة ترسل للخدمة من اجل الذين سيرثون الخلاص» كما في عبر ١ : ١٤ . ولو كانوا لا يستحقون بذلك ثواباً ولا يرتقون في مدارج السعادة لما ترتب عليه نفعهم . فيلزم اذن ان الملائكة السعداء لهم ان يستحقوا ثواباً وان يرتقوا في مدارج السعادة

٣ وايضاً ان امتناع الترقى على من ليس في الدرجة العليا راجع الى نقصان والملائكة ليسوا في الدرجة العليا . فلوا تمتنع عليهم الترقى الى الأعلى لكان فيهم نقصان في ما يظهر وهذا غير لائق

لكن يعارض ذلك ان الترقى واستحقاق الثواب بمخضات بحال السفر . والملائكة ليسوا مسافرين بل مدركين . فإذا تمتنع على الملائكة السعداء استحقاق الثواب والارتقاء في درجات السعادة

والجواب ان يقال ان كل حركة فقصد المحرك نتيجة فيها الى امر معين يقصد ايصال المتحرك اليه لان القصد يتعلق بالغاية التي ينافيها التسلسل الى غير النهاية وواضح انه اذ كان متقدراً على الخليفة الناطقة ان تدرك بقوتها سعادتها القائمة بروية الله كما يتضح مما مر في الفصل الاول تحتاج الى ان تتحرك الى السعادة من الله . فإذا لا بد من امر معين نتيجة اليه كل خليفة ناطقة على انه الغاية القصوى وهذا الامر المعين لا يجوز ان يكون في الرواية الالهية من جهة المراتب لان الحق الاعظم يربى من الجميع على تفاوت بينهم بحسب تفاوت درجاتهم بل انما يتعين الفرض

تعييناً متفاوتاً من قصد الموجة الى الغاية باعتبار كيفية الرؤية اذ يمنع على الخليفة الناطقة ان تبلغ الدرجة العليا من الرؤية التي هي الاحاطة كما تبلغ الى رؤية الذات العظمى لان هذه الدرجة لا يمكن جوازها الا على الله وحده كما يتضح مما مر في مب ١٢ ف ٧ ومب ١٤ ف ٣ لكن لما كان يطلب للاحاطة بالله قوة غير متناهية ولم يكن ممكناً ان تكون قوة الخليفة على رؤية الله الامتناهية وكان كل متناوب بعيداً عن غير المتناهي بمراتب غير متناهية يحدث ان الخليفة الناطقة تعقل الله على انحاء كثيرة متفاوتة في الجلاء وكما ان السعادة قائمة بالرؤية كذلك درجة السعادة قائمة بكيفية الرؤية . فاذا كل خليفة ناطقة تساق من الله الى غاية السعادة بحيث انها تساق ايضاً بانتخاب الله الى درجة معينة من السعادة فاذا بلغت تلك الدرجة امتنع عليها الانتقال الى درجة اعلى

اذا اجيب على الاول بانه انما يستحق الثواب ما يتحرك الى الغاية والخليفة الناطقة تتحرك الى الغاية لا بالانفعال فقط بل بالفعل ايضاً فان كانت تلك الغاية مقدورة للخليفة الناطقة قبل لذلك الفعل محصل للغاية كما يحصل للانسان اعلم بالنظر والتأمل وان لم تكن مقدورة لما بل تُتوقع من الغير كان الفعل مستحقاً للغاية وما كان في الحد الاخير فليس يتحرك بل قد انقطعت حركته . فاذا بحجة الاحسان النافضة المغتصة بالطريق لما ان تستحق الثواب واما الكاملة فليس لها ان تستحق الثواب بل بالآخرى ان تمتنع به على حد ما يجري ايضاً في الملكات الحاصلة فان الفعل المتقدم على الملكة محصل لها واما الفعل الصادر عن الملكة الحاصلة فهو كامل مقرون باللذة وكذا ايضاً ليس لفعل محبة الاحسان الكاملة وجه الاستحقاق بل بالآخرى يتعلق بكمال الثواب

وعلى الثاني بان شيئاً يقال له نافع على ضربين احدهما على انه سبيل الى الغاية وبهذا المعنى استحقاق السعادة نافع والآخر على انه جزء نافع بالنسبة الى الكل

كالجدار بالنسبة الى الليث وبهذا المعنى تكون خِدَم الملائكة نافعة للملائكة السعداء من حيث انها جزء لسعادتهم لان افاضة الكمال المحصول عليه على الغير هي من شأن الكامل من حيث هو كامل

وعلى الثالث بان الملاك السعيد وان لم يكن في اعلى درجات السعادة مطلقاً لكنه في الدرجة القصوى التي بالنسبة الى نفسه بحسب الانتخاب ومع ذلك فيمكن ان يزداد فرح الملائكة بنجاة من ينجو بخدمتهم كقوله في لو ١٥: ١٠ «يكون فرح عند ملائكة الله بخاطئ واحد يتوب» غير ان هذا الفرح من قبيل الثواب العرضي الذي يمكن ازدياده الى يوم القيامة ولذا ذهب بعض الى ان الملائكة يمكن ان يستحقوا ايضاً بالنظر الى الثواب العرضي والأولى ان يقال ليس يمكن اصلاً لسعيد ان يستحق الثواب ما لم يكن مسافراً ومدرّكاً معاً كالسبع الذي كان وحده مسافراً ومدرّكاً معاً لان الفرح المتقدم ذكره يحصل للملائكة من قوة السعادة بأولى مما يستحقونه



البحث الثالث والتون

في شر الملائكة باعتبار الذنب — وفيه تسعة فصول

ثم ينبغي النظر في ان الملائكة كيف صاروا اشراراً واولاً باعتبار شر الذنب ثم باعتبار شر العقاب اما الاول فالبحث فيه يدور على تسع مسائل — ١ هل يمكن وجود شر الذنب في الملائكة — ٢ اي خطايا يمكن ان يقرئوا — ٣ في ان الملاك باشتهاء ماذا خطي — ٤ في انه اذا فُرض ان بعض الملائكة صاروا اشراراً بخطيئة ارادتهم هل بعضهم اشرار طبعاً — ٥ في انه اذا لم يكن كذلك هل امكن لاحد ان يكون منذ اول ان خلقه شريراً بفعل ارادته — ٦ في انه اذا لم يكن كذلك هل كان تراخ بين خلقه والسقوط — ٧ في ان الملاك الاصل بين الساقطين هل كان اعظم جميع الملائكة مطلقاً — ٨ في ان خطيئة الملاك الاول هل كانت سبباً لخطيئة الآخرين — ٩ هل سقط من الملائكة مقدار ما بقي

الفصل الأول

هل يمكن وجود شر الذنب في الملائكة

يُنْفَضَى إلى الأول بأن يقال : يظهر أنه يمتنع وجود شر الذنب في الملائكة لأن شر الذنب ليس يمكن وجوده إلا في ما بالقوة كما في الالهيات ك ٩ م ١٩ اذ محل العدم هو الموجود بالقوة . والملائكة لكونهم صوراً قائمة بانفسها ليس لهم وجود بالقوة فإذا يمتنع وجود شر الذنب فيهم

٢ وايضاً ان الملائكة اشرف من الاجرام العلوية . والاجرام العلوية يمتنع ان يوجد فيها شر كما قال الفلاسفة . فإذا كذلك الملائكة ايضاً

٣ وايضاً ان الطبيعي لا ينفك اصلاً عما هو فيه . وطبيعي للملائكة ان يتحركوا إلى الله بحركة المحبة . فإذا ليس يمكن انفكاك ذلك عنهم لكنهم بحال محبتهم الله لا يخطئون . فإذا يمتنع عليهم اقتراف الخطيئة

٤ وايضاً ان الشهوة لا تتعلق إلا بما هو خير ولو في الظاهر فقط والملائكة يمتنع ان يكون لهم شيء ظاهره خير وليس في الحقيقة خيراً لانه اما يمتنع عليهم الخطأ مطلقاً او يمتنع في الاقل تقدمه على الذنب . فإذا ليس يقدر الملائكة ان يشتهوا إلا ما هو خير في الحقيقة . وليس يخطئ احدٌ باشتهائه ما هو خير في الحقيقة . فإذا ليس يخطئ الملاك بالاشتيا

لكن يعارض ذلك قوله في ايوب ٤ : ١٨ « في ملائكته يجد أثماً »
والجواب ان يقال ان كلاً من الملاك وسائر المخلوقات الناطقة اذا اعتبر في طبيعته كانت الخطيئة جائزة عليه واذا كانت خليفة ما معصومة عن الخطيئة فانما حصل لها ذلك من هبة النعمة لا من حال الطبيعة وتحقيق ذلك ان الخطيئة ليست شيئاً سوى الاعتراف عن استقامة الفعل التي يجب ان تكون له سواء اعطيت الخطيئة في الطبيعيات او في الصناعات او في الخلقيات وانما يمتنع هذا الاعتراف في الفعل

الذي نظامه قدرة الفاعل لانه لو كانت يد الصانع هي نظام القطع لما قدر ان يقطع الخشب الاعلى وجه الاستقامة واما اذا كانت استقامة القطع ترجع الى نظام آخر فقد يحدث ان يكون القطع مستقيماً وان يكون غير مستقيم . والارادة الالهية هي وحدها نظام فعلها اذ ليست متجهة الى غاية اعلى وكل ارادة مخلوقة ايّا كانت فليس لها استقامة في فعلها الا بحسب تنظيمها من الارادة الالهية التي اليها ترجع الغاية القصوى كما يجب تنظيم ارادة كل ادنى بحسب ارادة الاعلى على نحو ما تنظم ارادة الجندي بحسب ارادة قائد الجيش . فاذا انما يمتنع حصول الخطيئة في الارادة الالهية وحدها واما في الارادة المخلوقة ايّا كانت فيموز حصول الخطيئة بحسب رتبة طبيعتها

اذا اوجب على الاول بان الملائكة ليس فيهم قوة الى الوجود الطبيعي ولكن يوجد فيهم بحسب الجزء العقلي قوة الى التوجه الى هذا الامر او ذاك وبهذا الاعتبار يجوز وجود الشرف فيهم

وعلى الثاني بان الاجرام العلوية ليس لها الا الفعل الطبيعي ولهذا فكما يمتنع ان يوجد في طبيعتهم شر الفساد كذلك يمتنع ان يوجد في فعلهم الطبيعي شر مخالفة النظام واما الملائكة فلم من وراء الفعل الطبيعي فعل اختياري باعتباره يحدث وجود الشرف فيهم

وعلى الثالث بان توجه الملائك الى الله بحركة المحبة انما هو طبيعي له من حيث ان الله هو مبدأ الوجود الطبيعي واما توجهه اليه من حيث هو موضوع السعادة الفائقة الطبع فمنشأه عن المحبة المجانية التي يمكن تجايفه عنها باقتراف الذنب

وعلى الرابع بان الاثم المميت يمكن حدوثه في الفعل الاختياري على ضربين احدهما من طريق انتخاب شر ما كما يأثم الانسان بانتخابه الزنا الذي هو شر في ذاته وهذه الخطيئة تصدر دائماً عن جهل او خطأ والا لم ينتخب ما هو شر تحت

اعبار الخير فان الزاني يخطئ بالتفصيل بانتخابه هذه اللذة التي في الفعل المخالف
النظام تحت اعتبار كونها خيراً ما ليفعل الآن بحسب ميل الشهوة او الملكة وان
كان لا يخطئ بالجملة بل يحكم في ذلك بالحق والملاك لم تجز عليه الخطيئة بهذا
الضرب اذ ليس في الملائكة تلك الآلام الشهوانية التي يتقيد بها العقل كما يتضح
مما اسلفناه في مب ٥٩ ف ٤ ولم يجوز ايضاً ان يتقدم فيهم على الخطيئة الأولى ملكة
مُيلة الى الخطيئة—والثاني من طريق انتخاب ما هو في حد ذاته خير ولكن لا
بحسب ما يجب من مطابقة القياس او النظام فيكون التقصان المقتضي الى الخطيئة
انما هو من جهة الانتخاب الخارج عن الترتيب الواجب لا من جهة الامر المنتخب
كما لو انتخب متخبر ان يصلي دون رعاية الترتيب الموضوع من الكنيسة وهذا
الذنب لا يقتضي ان يكون مسبوقاً بالجهل بل بعدم مراعاة ما يجب مراعاته فقط
وبهذا الضرب قد اذنب الملاك لاتجاهه اختياراً الى خيره من دون مراعاة نظام
الارادة الالهية

الفصل الثاني

حل لا يجوز على الملائكة الا خطيئة الكبرياء والحد فقط

يُتَخَطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر انه ليس يجوز على الملائكة خطيئة الكبرياء
والحسد فقط لان كل من تعرض له لذة خطيئة ما يجوز ان يسقط في تلك الخطيئة
والشياطين يلتذون ايضاً بدنس الخطايا العمية كما قال اوغسطينوس في مدينة الله
ك ٤ ا ب ٣ . فاذا يجوز على الشياطين الخطايا العمية ايضاً
٢ وايضاً كما ان الكبرياء والحسد خطيئتان روحانيتان كذلك الكسل والبخل
والغضب خطايا روحانية . والخطايا الروحانية تجوز على الروح كما تجوز الخطايا
العمية على اللحم . فاذا ليس يجوز على الملائكة الكبرياء والحسد فقط بل الكسل
والبخل ايضاً

٣ وايضاً ان الكبرياء يتنزع عليها ردائل كثيرة ومثلها الحسد كما قال
غريغوريوس في ادبياته ك ٣١ ب ١٧ . ومتى فرضت العلة فرض المعلول . فاذا
اذا جاز على الملائكة الكبرياء والحسد جاز عليهم ردائل اخرى ايضاً
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٣ « ليس
الشیطان زانياً او سكيراً او نحو ذلك لكنه متكبر وحاسد »

والجواب ان يقال ان الخطيئة يمكن وجودها في شيء على ضربين اي بحسب
الذنب وبحسب الانعطاف فبحسب الذنب يجوز على الشياطين جميع الخطايا لانهم
يحملهم الناس على جميع الخطايا يقتربون ذنب جميع الخطايا واما بحسب الانعطاف
فليس يجوز عليهم الا تلك الخطايا التي يحدث ان تعطف اليها الطبيعة الروحانية .
والطبيعة الروحانية لا يمكن انعطافها الى الخيرات المختصة بالجسم بل الى الخيرات
التي يصح وجودها في الروحانيات اذ ليس يعطف شيء الا الى ما يمكن ان يلائم
طبعه نوعاً من الملازمة والخيرات الروحانية متى انعطفت اليها منعطف فلا يمكن
وجود الخطيئة فيها الا بمخالفة ترتيب الأعلى في هذا الانعطاف وخطيئة الكبرياء
قائمة بعدم الخضوع الى الاعلى في ما يجب ان يخضع له فيه . فاذا لا يجوز ان تكون
خطيئة الملاك الاولى الا الكبرياء لكن جاز ان تستبمع فيهم الحسد لان ميل
العاطفة الى اشتهاك شيء وكرهتها لمقابلته في حكم واحد والحاسد انما يسوءه خير
الغير من حيث يعتبره مانعاً لخيرته والملاك الشرير لم يكن له ان يعتبر خير الغير
مانعاً للغير المشتهى منه الا من حيث قد انتهى التفرد بالعظمة الذي يمتنع بعظمة
الغير ولذا قد وقع الملاك الخاطيء على اثر خطيئة الكبرياء في شر الحسد من
حيث قد ساءه خير الانسان والعظمة الالهية ايضاً من حيث ان الله قد صرفها
في سبيل المجد الالهي على خلاف ارادة الشيطان

اذا اجيب على الاول بان الشياطين لا يلتذون بدنس الخطايا اللحمية كأنهم

عاطفة الى الملاذ البدنية بل ان الحسد يحملهم على ان يتذدوا بخطايا الناس اياً كانت من حيث هي موانع للغير الانساني وعلى الثاني بان البخل باعتبار كونه خطيئة خاصة هو شهوة مفرطة الامور الزمنية التي تصرف في وجه العيشة الانسانية مما يمكن تقويمه بالمال وهذه لا ينعتف اليها الشياطين كما لا ينعتفون ايضاً الى الملاذ البدنية . فاذاً يمتنع فيهم البخل باعتبار مفهومه الخاص واما اذا اريد به كل شهوة مفرطة للحصول على اي خير مخلوق كان بهذا الاعتبار مندرجاً في الكبرياء الموجودة في الشياطين . واما الغضب فيقارنه انفعال ما كالشهوة ايضاً فلا يجوز اتصاف الشياطين به الا مجازاً . واما الكسل فهو غم يجعل الانسان متأفلاً في افعال الروح بسبب تعب البدن الذي لا محل له في الشياطين وهكذا يتضح انه ليس يمكن ان يوجد في الشياطين من الخطايا الروحانية المحضة سوى الكبرياء والحسد على ان يكون المراد بالحسد الارادة الكارهة خير الغير لا الانفعال

وعلى الثالث بانه يندرج تحت الكبرياء والحسد باعتبار وجودهما في الشياطين جميع الخطايا المتفرعة عنهما

الفصل الثالث

في ان الشيطان هل اشتى ان يكون مثل الله

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الشيطان لم يشته ان يكون مثل الله لان ما يمتنع تصويره يمتنع اشتهاؤه اذ الشهوة الحسية او النطقية او العقلية انما تتحرك بالخير المتصور وانما يحدث وجود الخطيئة في هذه الشهوة فقط . ومساواة خالق الله بمتنع تصويرها لتضمنها تناقضاً للزوم كون المتناهي غير متناهٍ لو كان مساوياً لغير المتناهي . فاذاً لم يجوز ان يشتهي الملاك ان يكون مثل الله ٢ وايضاً ما كان غاية للطبيعة فلا حرج في اشتهاؤه . والتشبه بالله غاية ميل

اليها طبعاً كل خليفة . فإذا اذ كان الملاك قد اشتهى ان يكون مثل الله
لا بالمساواة بل بالمشابهة يظهر انه لم يخطأ في ذلك
٣ وايضاً ان الملاك خلق احكم من الانسان . وليس ينتخب انسان ان يكون
مساوياً للملاك فضلاً عن ان يكون مساوياً لله الا ذو الجنون المطبق لان « الانتخاب
ليس يتعلق الا بالممكنات » التي تتعلق بها الرأي والمشورة . فإذا اولى ان لا
يكون الملاك قد خطئ باشتهائه ان يكون مثل الله

لكن يعارض ذلك قوله في اش ١٤ : ١٤ بلسان الشيطان « اصعد الى السماء
واكون شبيهاً بالعلي » وقول اوغسطينوس في مسائل العهد العتيق مس ١١٣
« انتفع بروح الاستعلاء فاراد ان يسمى الها »

والجواب ان يقال ان الملاك قد خطئ لا شك باشتهائه ان يكون مثل الله
وهذا يحمل معنيين ان يكون مثل الله بالمساواة او بالمشابهة فعلى الاول لم يجوز
ان يشتهي ذلك لانه علم بالعالم الطبيعي ان هذا مستحيل وهو لم يتقدم فيه فعل
الخطيئة الاول ملكة او انفعال يقيد قوته الداركة حتى يخطئ في امر مخصوص
فينتخب الخيال كما قد يعرض عندنا وهب ان هذا ممكن فهو مناف للشوق الطبيعي
فان في كل شيء شوقاً طبعياً الى استبقاء وجوده الذي ينعدم باستحالة ذلك
الشيء الى طبيعة أخرى ولذا لا يجوز لشيء مما في مرتبة طبيعية ادنى ان
يشتهي مرتبة طبيعية اعلى كما ليس يشتهي الخمار ان يكون فرساً لانه لو انتقل
الى مرتبة طبيعة اعلى لزال وجوده غير ان نوحهم يغتر في ذلك لان الانسان
لاشتهائه ان يكون في مرتبة اعلى بالنظر الى بعض العوارض التي يمكن
زيادتها دون فساد المحل يظن انه يقدر ان يشتهي مرتبة طبيعية اعلى لا يمكن
وصوله اليها ما لم ينعدم وجوده . وواضح ان الله مجاوز للملاك لا في
بعض الاعراض بل في رتبة الطبيعة وكذا الملائكة ايضاً مجاوز بعضهم

بعضاً . فإذا ليس يجوز ان ملاكاً ادنى يشتهي ان يكون مساوياً
للملاك اعلى فضلاً عن ان يشتهي ان يكون مساوياً لله — واما اشتهاى شيء
ان يكون مثل الله بالمشابهة فيحدث على نحوين احدهما باعتبار ما من شأنه ان
يشابه الله فيه ومن يشتهي ان يكون شبيهاً بالله باعتبار هذا فليس يخطأ اذا
اشتهى ان يكتسب مشابهة الله بالترتيب الواجب اى ان يحصل عليها من الله
واما من يشتهي التشبه بالله من باب العدل اى بقوته لا بقوة الله فيخطأ . والآخر
باعتبار ما ليس من شأنه ان يشابه الله فيه كما لو اشتهى مثله ان يدع السماء
والارض مما هو مخصوص بالله فقط وهذا الاشتهاى لا يتجود عن الخطيئة . وعلى
هذا النحو قد اشتهى الشيطان ان يكون مثل الله لا بمعنى ان يشابهه — في عدم
الخضوع لشيء مطلقاً والالاشتهاى عدم وجوده اذ ليس يمكن وجود خليفة الامن
طريق اشتراكها في الخضوع لله بل قد اشتهى ان يشابهه في امر آخر على خلاف
ما يجب لانه اشتهى ما كان قادراً ان يدركه بقوة طبعه على انه الغاية القصوى
للسعادة محولاً شوقه عن السعادة الفائقة الطبع التي تحصل بنعمة الله اولانه اذا كان
قد اشتهى مشابهة الله التي توهب بالنعمة على انها الغاية القصوى فقد رام ان
يحصل على ذلك بقوة طبعه لا بالمدد الالهى بحسب ترتيبه تعالى وهذا ينطبق على
اقوال السلوس الذي قال في كتاب سقوط الشيطان ب « اشتهى ما لو ثبت
لادركه » وما ل الامرين الى واحد لانه باعتبار كليهما قد اشتهى ان يحصل على
السعادة الغائية بقوته مما هو مخصوص بالله وحده . ولما كان ما بالذات مبدأً وعلةً
لما بالغير نشأ عن ذلك ايضاً انه اشتهى ان يكون له رئاسة على غيره وفي هذا
ايضاً رام ان يتشبه بالله تشبهاً فاسداً

وبذلك يتضح الجواب على جميع الاعتراضات



الفصل الرابع

من بعض الشياطين اشراراً طبعاً

يُنْخَطِ إلى الرابع بان يقال: يظهر ان بعض الشياطين اشراراً طبعاً فقد قال
قُفُورْيُوسُ على ما روى اوجسطينوس في مدينة الله ك ١٠ ب ١١: «يوجد صنف
من الشياطين خداعون بالطبع يراؤون انهم آلهة او انفس الموتى» وكون شيء
خداعاً هو نفس كونه شريكاً. فإذا بعض الشياطين اشراراً طبعاً

٢ وايضاً كما ان الملائكة مخلوقون من الله كذلك الناس ايضاً. وبعض الناس
اشراراً طبعاً كما أشير اليهم بقوله في حك ١٢: ١٠ «كن شرهم غريزياً». فإذا
يجوز ان يكون بعض الملائكة اشراراً طبعاً

٣ وايضاً ان في بعض الحيوانات الغير الناطقة بعض شرّيات غريزية كما ان
الثعلب رائغ طبعاً والذئب خاطف طبعاً. وهي مع ذلك مخلوقة من الله. فإذا
الشياطين ايضاً وان كانوا مخلوقين من الله يجوز ان يكونوا اشراراً طبعاً
لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤: «ليس الشياطين
اشراراً بالطبع»

والجواب ان يقال ان كل ما هو موجود فمن حيث هو موجود وله طبيعة ما
يتجه طبعاً الى خير ما لصدوره عن مبدأ خير ضرورة ان العلول يشابه دائماً
علته. وقد يعرض مقارنة شرّ ما لخير ما جزئياً كمقارنة شرافناء الغير للنار واما
الخير الكلي فيستحيل مقارنة شرّ ما له. فإذا اذا كان شيء متجهاً طبعاً الى خير
جزئياً جاز ان يميل طبعاً الى شرّ ما لا من حيث هو شرّ بل بالعرض من حيث
هو مقارن لخير ما واما اذا كان شيء متجهاً طبعاً الى مطلق الخير فيمتنع ان
يميل طبعاً الى شرّ ما. وواضح ان كل طبيعة عقلية فهي متجهة الى الخير الكلي
الذي تقدر ان تتصوره والذي هو موضوع الارادة. فإذا لكون الشياطين

جواهر عقلية يتنع ان يكون لهم بوجه من الوجوه ميلٌ طبيعي الى شرٍّ ما اباً كان فلا يجوز ان يكونوا اشراراً طبعاً

اذا اجيب على الاول بان اوغسطينوس قد استدرك هناك على فرفوريوس قوله ان «الشياطين خداعون بالطبع» وأثبت انهم ليسوا خداعين بالطبع بل بالاختيار وانما ذهب فرفوريوس الى ان الشياطين خداعون بالطبع لانه كان يقول انهم حيوانات ذات طبيعة حسية والطبيعة الحسية تتجه الى خير جزئي يمكن مقارنة الشر له وبهذا الاعتبار يجوز ان يكون لها ميلٌ طبيعي الى الشر لكن بالعرض من حيث مقارنة الشر للخير

وعلى الثاني بان شرية بعض الناس قد يمكن ان تكون طبيعية اما بسبب العادة التي هي طبيعة أخرى او بسبب ميل طبيعي الى انفعال خارج عن حد الترتيب من جهة الطبيعة الحسية كما يقال لبعض غضاب طبعاً او شهوانيون طبعاً لا من جهة الطبيعة العقلية

وعلى الثالث بان الحيوانات العجم لها بحسب الطبيعة الحسية ميلٌ غريزي الى بعض الخيرات الجزئية التي يقارنها بعض الشرور كميل الثعلب الى التماس القوت بالدهاء الذي يقارنه الروغان ولذا لم يكن الروغان شرّاً للثعلب لكونه غريزياً له ولا الهياج شرّاً للكلب كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤

الفصل الخامس

في ان الشيطان هل صار في اول آن خلقه شريراً بذنب ارادته
يُنْخَطِ الى الخامس بان يقال: يظهر ان الشيطان صار في اول آن خلقه شريراً بذنب ارادته فقد قيل عنه في يو ٨: ٤٤ «هو من البدء قتال الناس»

٢ وايضاً ان عدم الصورة في الخليفة لم يتقدم الصورة بالزمان بل بالاصل فقط كما قال اوغسطينوس في شرح تك ١ ب ١٥ والمراد بالسماء التي يُذكر

انها خُلِقَتْ اولا الطبيعة الملكية العارضة عن الصورة كما قال ايضا هناك في ك ١١
ب ٨ وبما ورد من قوله تعالى «ليكن نور فكان نور» تصورها بالاتجاه الى
الكلمة . فاذا في آن واحد خُلِقَتْ طبيعة الملاك وكان النور . والنور في آن
واحد وجد وانفصل عن الظلام المعبر به عن الملائكة الخطاة . فاذا الملائكة في
اول ان خلقهم صار بعضهم سعداء وبعضهم خطاة

٣ وايضا ان الخطيئة مقابلة لاستحقاق الثواب . ويمكن الخليفة عقلية ان
تستحق الثواب في اول ان خلقها كنفس المسيح او كالملائكة الاخيار ايضا . فاذا
قد امكن ايضا للشياطين ان يخطأوا في اول ان خلقهم

٤ وايضا ان الطبيعة الملكية هي اقدر من الطبيعة الجسمانية والشيء الجسماني
يبتدى ان يفعل حالا في اول ان خلقه كما ان النار في اول ان كونها تبتدى
ان تتحرك الى جهة فوق فاذا قد امكن للملائكة ايضا ان يفعلوا في اول ان
خلقهم فاما فعلا صالحا او فعلا طالحا فان فعلوا فعلا صالحا فقد استحقوا السعادة
بالنعمة التي حصلت لهم وقد مر في البحث السابق ف ٥ ان ليس في الملائكة
تراخي بين استحقاق الثواب وتحصيله . ونو كان الامر كذلك لصاروا في الحال
سعداء فلم يخطأوا اصلا وهذا باطل . فبقي اذن انهم قد خطئوا في اول ان خلقهم
بفعلهم فعلا طالحا

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١ : ٣١ «ورأى الله جميع ما صنعه فاذا هو
حسن جدا» والشياطين من جملة ما صنعه الله . فاذا كانوا حينئذ ما اخيارا
والجواب ان يقال ان بعضا ذهبوا الى ان الشياطين لم يلبثوا ان صاروا في
اول ان خلقهم اشرارا لكن لا بالطبع بل بخطيئة ارادتهم لان الشيطان منذ
خُلِقَ ابي البرارة . ومن تبع هذا القول فليس مشايخا للمناوية القائلين بان
للسيطان طبيعة الشر غير انه لما كان هذا القول منافيا لنص الكتاب الذي قيل

فيه عن الشيطان تحت صورة ملك بابل في اش ١٤: ١٢ « كيف سقطت اينها الزهرة
 المشرقة بالغداة » وتحت صورة ملك صور في حز ٢٨: ١٣ « كنت في نعيم فردوس الله »
 اصاب العلماء برفضه وتزييفه - ولذا ذهب غيرهم الى ان الملائكة امكن لهم ان يخطوا
 في اول آن خلقهم ولكنهم لم يخطوا غير ان هذا القول ايضا قد ابطله بعضهم
 بدليل انه متى كان فعلا متابعين يستحيل في ما يظهر انقضاء كليهما في آن
 واحد وواضح ان خطيئة الملاك كانت فعلا متاخرا عن خلقه وحد الخلق هو
 وجود الملائكة وحد فعل الخطيئة هو كونهم اشراوا - فيستحيل في ما يظهر ان
 يكون الملاك قد صار شريرا في الآن الاول الذي فيه ابتداء وجوده - لكن يظهر
 ان هذا الدليل قاصر اذا انما يصح في الحركات الزمانية التي تنقضي بالتدرج كما
 لو كانت الحركة المكانية تابعة للاستحالة فلا يمكن انقضاء الاستحالة والحركة
 المكانية في آن واحد واما الحركات الآنية فيجوز فيها انقضاء حركتين متتاليتين
 معا وفي آن واحد كما ان الهواء يستنير من القمر في نفس الآن الذي فيه
 يستنير القمر من الشمس - وواضح ان الخلق آني وكذا حركة الاختيار في
 الملائكة لانهم لا يحتاجون الى القياس والانتقال الفكري كما يتضح مما اسلفناه
 في مب ٥٨ ف ٣ فاذا لا مانع من انقضاء الخلق وحركة الاختيار في آن
 واحد - فالخلق اذن ان الملاك لم يميز ان يخطأ في الآن الاول بفعل اختياري فيجب
 لانه وان جاز ان شيئا يتبدى ان يفعل في الآن الاول الذي فيه يتبدى ان
 يوجد الا ان الفعل الذي يقارن وجود الشيء انما هو حاصل له من الفاعل الذي
 اتاه الوجود كما ان حركة النار الى فوق حاصلة لها من المولد - فاذا اذا حصل
 شيء على الوجود من فاعل ناقص يمكن ان يكون علة مفسدة للفعل جاز ان يكون
 له فعل ناقص في الآن الاول الذي فيه يتبدى وجوده كما اذا كانت الساق
 التي تولد عرجاء من ضعف النطفة يتبدى ان تعرج في الحال - والفاعل الموجد

الملائكة وهو الله يستحيل ان يكون علة الخطيئة . فاذا لا يجوز القول بان الشيطان صار شريراً في اول آن خلقه

اذا اجيب على الاول بانه متى قيل ان الشيطان خاطى منذ البدء فليس المراد انه خاطى منذ بدء خلقه بل منذ بدء الخطيئة كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١١ ب ١٥ اي لانه لم يرعوقط عن خطيئته

وعلى الثاني بان ذلك الفصل بين النور والظلام على ان المراد بالظلام خطايا الشياطين يجب اخذه باعتبار سابق علم الله وبناء على هذا قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١ ب ١٩ « انما قدر ان يفصل بين النور والظلام من قدر ايضاً ان يعلم قبل سقوطهم انهم سيقطون »

وعلى الثالث بان كل ما يرجع الى استحقاق الثواب فهو من الله ولذا جاز ان يستحق الملاك الثواب في اول ان خلقه . واما الخطيئة فليس حكمها كذلك كما مر في جرم الفصل

وعلى الرابع بان الله لم يفصل بين الملائكة قبل ارتداد بعضهم واهتداء البعض الآخر كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١١ ب ١١ و ٣٣ ولذا لما كانوا جميعاً مخلوقين في حال النعمة حصل لهم استحقاق الثواب في الآن الاول ولكن بعضهم اقاموا مانعاً دون سعادتهم فابطلوا استحقاقهم السابق وهكذا عدموا السعادة التي كانوا قد استحقوها

الفصل السادس

هل كان تراخ بين خلق الملاك وسقوطه

يتخطى الى السادس بان يقال : يظهر انه كان بين خلق الملاك وسقوطه تراخ . ففي حز ١٤: ٢٨-١٥ « تمسبت . كامل انت في طرقك من يوم خلقت الى ان وُجد فيك اثم » والتمشي لكونه حركة متصلة يقضي تراخياً . فاذا كان بين

خلق الشيطان وسقوطه تراخ.

٢ وايضاً قال اوريجانوس في خط ١ على حزقيال « الحية القديمة لم تسلك حالاً على صدرها وبطنها » معبراً بذلك عن خطيئتها . فاذا الشيطان لم يخطأ حالاً بعد اول آن خاقه

٣ وايضاً ان امكان الخطء مشترك بين الانسان والملاك . وقد كان بين تكوين الانسان وخطيئته تراخ . فاذا كذلك كان تراخ بين خلق الشيطان وخطيئته

٤ وايضاً ان الآن الذي خطيء فيه الشيطان غير الآن الذي خلق فيه . وبين كل آئين زمان متوسط . فاذا كان تراخ بين خلق الشيطان وسقوطه

لكن يعارض ذلك قوله عن الشيطان في يو ٨: ٤٤ « لم يثبت على الحق » ومعنى ذلك انه كان على الحق ولكنه لم يستمر عليه كما قال اوغسطينوس في مدينة الله لك ١١ ب ١٥

والجواب ان يقال ان في هذه المسئلة قولين اقربهما واكثرهما انطباقاً على اقوال القديسين ان الشيطان خطيء حالاً بعد اول آن خلقه وهذا القول ضروري ان قيل ان الشيطان صدر عنه فعل اخياري في اول آن خلقه وانه خلق في حال النعمة كما اسلفنا في مب ٦٢ ف ٣ لانه اذ كانت الملائكة يدركون السعادة بفعل واحد ثوابي كما مر في مب ٦٢ ف ٥ فاذا كانت الشيطان المخلوق في حال النعمة قد استحق الثواب في الآن الاول فقد وجب ان يدرك السعادة بعد الآن الاول دون توسط لو لم يجعل في الحال مانعاً بخطيئته . واما على ان الملاك لم يخلق في حال النعمة او لم يمكن ان يصدر عنه في الآن الاول فعل اخياري فلا مانع ان يكون قد حصل تراخ بين خلقه وسقوطه

إذا اجيب على الاول بان الحركات الجسمانية التي لتقدر بالزمان قد تطلق في الكتاب المقدس مجازاً على الحركات الروحانية الآتية وهكذا فيكون المراد بالتمشي حركة الاختيار اتجه الى الخير

وعلى الثاني بان اوريجانوس انما قال « الحية القديمة لم تسلك على صدرها لا منذ البدء ولا في الحال » باعتبار الآن الاول الذي لم تكن فيه شريرة وعلى الثالث بان الملاك انما يحصل له حال عدم التغير في اختياره بعد الانتخاب ولذا فلو لم يتم دون السعادة مانعاً في الحال بعد الآن الاول الذي فيه حصلت له حركة طبيعية الى الخير ثبت في الخير وليس كذلك حكم الانسان . فاللزام باطل

وعلى الرابع بانه انما يصدق ان يرب كل آئين زماناً متوسطاً باعتبار كون الزمان متصلاً كما اثبت الفيلسوف في الطبيعيات ٦ م ٢ واما الملائكة فلمعدم خضوعهم للحركة السماوية التي هي اول متقدر بالزمان المتصل بحمل الزمان فيهم على تعاقب افعال العقل او الميل ايضاً وهكذا يكون المراد بالآن الاول فعل العقل الملكي الذي يلتفت الى نفسه بالمعرفة المسائية لان اليوم الاول يذكر فيه المساء لا الصباح وهذا الفعل كان صالحاً في جميع الملائكة غير ان بعضاً منهم التفتوا بالمعرفة الصباحية من هذا الفعل الى تسبيح الكلمة وبعضاً لبثوا في انفسهم فصاروا ليلاً لا تفاخهم بالكبرياء كما قال اوغسطينوس في شرح تك ٤ ب ٣٧ وهكذا فالفعل الاول كان مشتركاً بين الجميع وانما تمايزوا في الفعل الثاني ولذا كان الجميع اختياراً في الآن الاول واما الثاني فقد امتاز فيه الاختيار عن الاشرار

الفصل السابع

في ان الملاك الأعلى بين الخطاة هل كان الأعلى بين جميع الملائكة
يُخطئ الى السابع بان يقال: يظهر ان الملاك الذي كان الاعلى بين الخطاة لم
يكن الاعلى بين جميع الملائكة ففي حزقيال ١٤: ٢٨ « انت كروبٌ منبسطٌ
مظللٌ . انا افتتحت في جبل الله المقدس » والكروبيون ادنى مرتبة من السروفين
كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٦ و ٧ . فاذا الملاك الذي
كان الاعلى بين الخطاة لم يكن الاعلى بين جميع الملائكة
٢ وايضاً ان الله ابدع الطبيعة العقلية لتدرك السعادة فلو خطئ الملاك
الذي كان اعلى الملائكة لتعطّل الترتيب الالهي في اشرف المخلوقات وهذا
باطل

٣ وايضاً كلما كان شيء اميل الى شيء كان اقل قوة على البعد عنه . وكلما
كان الملاك اعلى كان اميل الى الله فكان اقل قوة على البعد عنه بالخطية .
وهكذا يظهر ان الملاك الذي خطئ لم يكن الاعلى بين جميع الملائكة بل كان
من الادنين

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في خط ٣٤ على النعاج المئة « اول
ملاك خطئ كان ابهى الملائكة لترأسه على جميع الاجواق الملكية »
والجواب ان يقال يجب ان يعتبر في الخطيئة امران الميل الى الخطيئة والباعث
اليها فاذا اعتبرنا في الملائكة الميل الى الخطيئة كان الاظهر ان الذين خطئوا
هم الملائكة السفليون لا العلويون ولهذا قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم
٢ ب ٤ « اعظم الملائكة الذين خطئوا كان رئيس المرتبة الارضية » ويظهر
ان هذا القول موافق لمذهب الافلاطونيين الذي رواه اوغسطينوس في مدبنة
الله ك ٢ ب ٦ و ٧ فانهم يقولون ان جميع الآمة كانوا اخياراً واما الشياطين

فمنهم اخيارٌ ومنهم اشرارٌ ويريدون بالآلهة الجواهر العقلية التي فوق فلك القمر وبالشياطين الجواهر العقلية التي تحته ولكمها اعلى طبعاً من الناس ولا يجب رفض هذا القول على انه مخالفٌ للايمان لان الله يدبر الخليقة الجسدية كلها بواسطة الملائكة كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٢ ب ٤ و ٥ فلا مانع من القول بانه تعالى وكل الملائكة السفليين بالاجرام السافلة والملائكة العلويين بالاجرام العالية وجعل الملائكة الاعلى وقوفاً بين يدي حضرة وعلى هذا قال الدمشقي في الموضع المتقدم ذكره « ان الذين سقطوا كانوا من السفليين » الذين قد لبث بعض من رتبهم ايضاً اخياراً — واما اذا اعتبر الباعث الى الخطيئة فهو في العلويين اقوى منه في السفليين لان خطيئة الشياطين كانت الكبرياء كما مرّ في ٢ ف ٢ والباعث اليها هو الرفعة التي كانت في العلويين اعظم ولذا قال غريغوريوس ان الذي خطيء كُن الاعلى بين الجميع وهذا القول هو الاقرب فيما يظهر لان خطيئة الملائكة لم تصدر عن ميلٍ ما فيه بل عن مجرد اختياره ولذا ينبغي فيما يظهر ترجيح الاعتبار الذي من جهة الباعث الى الخطيئة ومع هذا لا يجب ان يكون ذلك داعياً الى العبث بالقول الآخر لجواز ان يكون قد وجد في رئيس الملائكة السفليين ايضاً باعثٌ ما الى الخطيئة

إذا اجيب على الاول بان معنى الكروبيين ملء العلم ومعنى السروفيين المضطرمون او المحرقون وهكذا يتضح ان اسم الكروبيين مأخوذ من معنى العلم الذي يمكن مجامعته للخطيئة الميتة واسم السروفيين مأخوذ من معنى اضطرام المحبة التي تمتنع مجامعتها للخطيئة الميتة ولذا لم يسمّ اول ملائكة خاطيء سروقاً بل كروباً

وعلى الثاني بان القصد الالهي لا يتعطل لا في الفرقة الخاطئة ولا في الفرقة

الناجية لتقدم علم الله بمصير كليهما، وحصول مجده من كليهما لانه ينبغي
هؤلاء بخيرته ويعاقب أولئك بعدله بل ان الخليقة العقلية متى خطئت
تخلفت عن الغاية الموضوعة لها وليس هذا محالاً في اية خليقة عالية فان
الخليقة العقلية أبدعت من الله على حال ان يكون في اختيارها ان تفعل
لاجل الغاية

وعلى الثالث بان الميل الى الخير بالغاً ما بلغ في الملائكة الاعلى لم يكن مفضياً
فيه الى حد الايجاب فجاز ان يخالفه باختياره

الفصل الثامن

في ان خطيئة الملاك الاول من كانت علة لخطيئة الآخرين

يتخطى الى الثامن بان يقال: يظهر ان خطيئة الملاك الاول الخاطيء لم تكن
علة لخطيئة الآخرين لان العلة متقدمة على المعلول . وجميع الملائكة قد
خطئوا معاً كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٤ . فاذا لم تكن
خطيئة احدهم علة لخطيئة الآخرين

٢ وايضاً ان خطيئة الملاك الأولى لا يمكن ان تكون غير الكبرياء كما مر في
ف ٢ . والكبرياء تطلب الرفعة وخضوع خاضع للادنى اشد منافاة للرفعة من
خضوعه للاعلى فيظهر اذن ان الشياطين لم يخطأوا بايثارهم الخضوع لاحد
الملائكة الاعلى على الخضوع لله . وانما تكون خطيئة احد الملائكة علة
لخطيئة الآخرين لو كان قد جرم الى الخضوع له . فيظهر اذن ان خطيئة الملاك
الاول لم تكن علة لخطيئة الآخرين

٣ وايضاً ان ارادة الخضوع للغير ضد الله اعظم جرماً من ارادة التراس على
الغير ضد الله لان الباعث فيها على الخطيئة اضعف فلو كانت خطيئة الملاك
الاول علة لخطيئة الآخرين من حيث قد جرم الى الخضوع له لكان

الملائكة الادنون اعظم جرماً من الملائكة الأعلى وهذا منافٍ لما كتبه الشارح على قوته في مر ١٠٣: ٢٧ « هذا الثنين الذي جبلته » ونصّه « الذي كان ارفع ذاتاً من سواء صار اعظم شراً » . فإذا لم تكن خطيئة الملاك الاول علةً لخطيئة الآخرين

لكن يعارض ذلك قوله في رؤ ١٣ : ١٤ ان الثنين « قد جرّ معه ثلث الكواكب »

والجواب ان يقال ان خطيئة الملائكة الاول كانت علةً لخطيئة الآخرين لا قاصرة بل بائنة بما يشبه ان يكون تحريضاً ودليل ذلك ظاهرٌ من ان جميع الشياطين خاضعةٌ لذلك الاعلى كما يتضح من قوله تعالى في متى ٢١ : ٣٥ « اذهبوا عني يا ملاعين الى النار الابدية المعدة لابلis وملائكته » لان ترتيب العدل الالهي قد شاء ان من يقبل تلقين آخر ويوافق في الذنب يخضع لسلطانه في العقاب كقوله في ٢ بط ١٩ : ٢ « الانسان مستعبد لمن غلبه »

إذا اجيب على الاول بان كون الشياطين خطئوا معاً لا يمنع كون خطيئة احدهم كانت علةً لخطيئة الآخرين لان الملائكة لا يحتاج في الانتخاب او التعريض او الموافقة الى مهلة زمنية كالانسان الذي يحتاج في الانتخاب والموافقة الى اعمال الرأي وفي التعريض الى الكلام مما لا يتقضى الا في الزمان وواضح ان الانسان ايضاً متى تصور شيئاً يتبدى ان يتكلم ايضاً في آن واحد بعينه وفي الآن الاخير من الكلام الذي فيه يعي السامع معنى المتكلم يمكن له ان يوافق على ما يقال كما يتضح بالاخص في التصورات الاولى التي كل من يسمها يشبهها . فإذا ارتفع الزمان المطلوب عندنا للكلام واعمال الرأي كان ممكناً لسائر الملائكة ان يوافقوا الملائكة الاول على رغبته في نفس الآن الذي اوضحها فيه

بكلام معقول

وعلى الثاني بان المتكبر عند تساوي سائر الامر لديه يؤثر الخضوع للاعلى على الخضوع للادنى اما اذا ادرك في خضوعه للادنى رفعة لا يدركها في خضوعه للاعلى فيؤثر الخضوع للادنى على الخضوع للاعلى . وعلى هذا فكون الشياطين قد ارادوا ان يخضعوا للادنى ويرضوا برئاسته ليس منافياً لكبريائهم لانهم انما ارادوا ان يجعلوه رئيساً عليهم وقائداً لم يدركوا السعادة القصوى بقوتهم الطبيعية وخصوصاً لانهم كانوا حينئذ خاضعين ايضاً للملاك الاعلى بحسب رتبة الطبيعة وعلى الثالث بان الملاك ليس له عائق بل يتحرك بكل قوته الى ما يتحرك اليه خيراً كان او شراً كما مر في مب ٦٢ ف ٦ ولما كانت قوة الملاك الاعلى الطبيعية اعظم من قوة الملائكة الاذنين كانت حركة سقوطه في الخطيئة اقوى ولذا صار ايضاً اعظم شراً

الفصل التاسع

هل خطي ٤ من الملائكة مقدار ما ثبت منهم

يُخطئ الى التاسع بان يقال : يظهر ان الملائكة الذين خطئوا أكثر من الذين ثبتوا لان الشر موجود في الاكثر والخير في الاقل كما قال الفيلسوف في الخلقيات ٢ ب ٦

٢ وايضاً ان حكم وجود البراة والخطيئة في الملائكة والناس واحد . والاشرار في الناس أكثر من الاخبار كقوله في مي ١ : ١٥ « ان عدد الحق لاحد له » فكذا الحال في الملائكة

٣ وايضاً ان الملائكة تتمايز بالاشخاص وبالراتب فلو كانت الاشخاص الملكية التي ثبتت أكثر لظهر ايضاً انه لم يخطأ بعض من كل مرتبة لكن يعارض ذلك قوله في ١ ملوك ٦ : ١٦ « الذين معنا أكثر من الذين

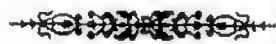
معهم، وقد فسّر ذلك على الملائكة الاخيار الماعدين لنا والملائكة الاشرار
المضادين لنا

واجواب ان يقال ان الملائكة الذين ثبتوا اكثر من الذين خطئوا لان
الخطيئة مضادة لليل الطبيعي وما يحدث مضاداً للطبيعة فانما يعرض في الاقل
لحصول منقول الطبيعة دائماً او في الاكثر

اذا اجيب على الاول بان كلام الفيلسوف هناك على الناس الذين انما يحدث
فيهم الشر من سعيهم وراء الخيرات المحسوسة المعلومة للاكثر وإعراضهم عن
الخير المعقول المعلوم للاقل . والملائكة ليس فيهم سوى الطبيعة العقلية . فليس
حكمهم كحكمهم

وبذلك يتضح الجواب على الثاني

وعلى الثالث بانه اذا اعتبر مذهب القائلين بان الشيطان الاكبر كان من
الرتبة السفلى من الملائكة الموكلين بالارضيات فواضح ان الذين سقطوا لم
يكونوا من كل رتبة بل من الرتبة السفلى فقط واما على مذهب القائلين بان
الشيطان الاكبر كان من الرتبة العليا فيجتمعل ان يكون قد سقط بعض من كل
رتبة كما يؤخذ الناس ويجمعون في كل رتبة تعريضاً عن الملائكة الساقطين وفي
ذلك ايضاً برهان على حرية الاختيار التي يمكن انعطافها الى الشر في كل درجة
من المخلوقات . غير ان الكتاب المقدس لا يطلق على الشياطين اسماء بعض
المراتب الملكية كالسرويين والعروش لاتخاذ هذين الاسمين من معنى اضطرام
الحبة وسكى الله المتمنع بمجامعتها للخطيئة الميتة ولكن يطلق عليهم اسماء الكروبيين
والسلاطين والرؤساء لاتخاذ هذه الاسماء من العلم والقوة اللذين يجوز اشتراكهما
بين الاخيار والاشرار



البحث الرابع والستون

في عقاب الشياطين — وفيه أربعة فصول

ثم يُنظر في عقاب الشياطين والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل — ١ في خلاص عقل الشياطين — ٢ في نصب ارادتهم — ٣ في ألمهم — ٤ في مكان عذابهم

الفصل الأول

هل أظلم عقل الشيطان بخلاصه عن معرفة كل حق

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان عقل الشيطان قد أظلم بخلاصه عن معرفة كل حق لان الشياطين لو عرفوا شيئاً من الحق لعرفوا بالاختصاص انفسهم فعرفوا بذلك الجواهر المفارقة وهذا لا يلائم شقاوتهم لرجوعه في ما يظهر الى سعادة عظيمة من حيث ان بعضاً جعلوا سعادة الانسان القصوى في معرفته الجواهر المفارقة . فالشياطين اذن خليون من معرفة كل حق

٢ وايضاً ما كان واضحاً جداً في طبيعته يظهر انه واضح جداً للملائكة اختيارهم وشرارهم لان عدم كونه واضحاً جداً لنا يعرض من ضعف عقلنا الذي يستفيد من الخيالات كما يعرض للخفاش عدم قدرته على ابصار نور الشمس من ضعف عينه . والشياطين لا يقدر ان يعرفوا الله الذي هو واضح جداً في نفسه لكونه في نهاية الحقيقة لخلوهم عن القلب النقي الذي به وحده يرى الله . فاذا لا قدرة لهم على معرفة غيره ايضاً

٣ وايضاً ان معرفة الاشياء الملائمة للملائكة ضربان على ما في اوغسطينوس في شرح تك لـ ٤ ب ٢٢ صباحية ومسائية وكلتاها لا تلائم الشياطين اما المعرفة الصباحية فلانهم لا يرون الاشياء في الكلمة واما المعرفة المسائية فلانها توجه الاشياء المعروفة الى تسبيح الخالق ومن ثم كان الصباح بعد المساء كما في تك ١ .

فالشياطين اذن لا يقدرّون ان يعرفوا الاشياء

٤ وايضاً ان الملائكة قد دركوا بمعرفتهم سر ملكوت الله كما قال اوغسطينوس في شرح تلك لك ٥ ب ١٩. وشياطين ليس لهم هذه المعرفة لانهم « لو عرفوا لما صلبوا رب المجد » كما في ١ كور ٢ : ٨ فاذا بجمع الحجة ليس لهم معرفة اخرى للحق

٥ وايضاً كل من يعلم شيئاً من الحق فهو يعرفه اما بالطبع كما نعرف المبادئ الأولى او بالتلقي عن الغير كالأموال التي نعرفها بالتعلّم او بالتجربة الطويلة كالذي نعلمه بالاكتشاف . والشياطين ليس لهم ان يعرفوا الحق بطباعهم لانفصل الملائكة الاخيار عنهم كما ينفصل النور عن الظلام كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١١ ب ١٩ و ٢٣ وكل اعلان فالتما يكون بالنور كما في افسس ٥ ولا بانوحى او بالتلقي عن الملائكة الاخيار اذ لا مخالطة للنور مع الظلمة كما في ٢ كور ٦ : ١٤ ولا بالتجربة الطويلة لان التجربة منشأها الحس . فاذا ليس لهم شيء من معرفة الحق

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ « ان الشياطين منحوا بعض مواهب لم يعرفوها شيء من التغير بل لا تزال سالمة فيهم وبهية جداً » ومن جملة هذه المواهب الطبيعية معرفة الحق . فلهم اذن شيء من معرفة الحق

والجواب ان يقال ان معرفة الحق على ضربين احدهما حاصلة بالطبع والاخرى حاصلة بالنعمة والمعرفة الحاصلة بالنعمة قسماً ايضاً نظرية فقط كما اذا كشف لواحد بعض اسرار الالهيات ومُصَيِّبة مُصَدِّرة لمحبة الله وهذه ترجع في الحقيقة الى موهبة الحكمة - فالمعرفة الأولى من هذه المعارف ثلاث لم تسمى ولم تنقص في الشياطين لانها تابعة لطبيعة الملاك الذي هو في طبعه عقل

او ذهنٌ ما وهو لبساطة جوهره لا يمكن انتزاع شيء من طبيعته عقاباً له بانتزاع ما هو طبيعي له كما يُعاقب الانسان بانتزاع يده او رجله او ما يشبه ذلك ولذا قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية بء ان «المواهب الطبيعية لا تزال سالمة فيهم» فالمعرفة الطبيعية اذن لم تنقص فيهم . واما المعرفة الثانية الحاصلة بالنعمة والقائمة في النظر فلم تصحّل فيهم بالكلية ولكنها انتقصت اذ انما يُكشَفُ فهم من تلك الاسرار الالهية مقدار ما يجب وذلك اما بواسطة الملائكة او ببعض آثار القدرة الالهية التي تحدث في الزمان كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٩ ب ٣١ و«كن لا كما يُكشَفُ للملائكة القديسين الذين يُكشَفُ لهم في الكلمة امورٌ اكثر وعلى نحو اجدى . واما المعرفة الثالثة فهي معدومة فيهم بالكلية كانهام المحبة

اذاً اجيب على الاول بان السعادة قائمة بالاتصال بشيء اعلى . والجواهر المفارقة فائقة علينا في رتبة الطبيعة . فاذاً يمكن ان يحصل للانسان شيء من السعادة بمعرفته الجواهر المفارقة وان كانت سعادته الكاملة قائمة بمعرفة الجوهر الاول الذي هو الله . واما معرفة الجوهر المفارق للجوهر المفارق فطبيعية له كما ان معرفة الطبائع المحسوسة طبيعية لنا . فاذاً كما لا تحصل للانسان سعادة بمعرفة الطبائع المحسوسة كذلك لا تحصل للملاك سعادة بمعرفة الجواهر المفارقة

وعلى الثاني بان ما هو واضحٌ جداً في طبيعته انما يكون خفياً عندنا بسبب مجاوزته لنسبة عقلنا وليس مجرد ان عقلنا يستفيد من الخيالات . والجوهر لاهي ليس مجاوزاً لنسبة العقل البشري فقط بل لنسبة العقل الملكي ايضاً . فاذاً ليس يقدر الملاك ايضاً ان يعرف بطبعه جوهر الله ولكنه لكامل عقله يقدر بطبعه ان يعرف الله معرفة اعلى من معرفة الانسان له وهذه المعرفة لله لا تزال في الشياطين

ايضاً لانهم وان لم يكونوا حاصلين على نقاوة النعمة لكنهم حاصلون على صفاء
الطبع الكافي لمعرفة الله الملائمة لهم بحسب طباعهم

وعلى الثالث بان الخليقة ظلمة بالقياس الى سمو النور الالهي ومن ثمة يقال
لمعرفة الخليقة في طبيعتها معرفة مسائية لان المساء مقترن بالظلام ولكن يخالطه
شيء من النور فان لم يكن نوراً مطلقاً فذاك هو الليل . فكذلك اذن معرفة
الاشياء في طبائعها الخاصة متى وجهت الى تسبيح الخالق كما في الملائكة الاخيار
كان فيها شيء من النور الالهي وجاز ان يقال لها مسائية فان لم توجه الى الله
كما في الشياطين فلا يقال لها مسائية بل ليلية ولذا ورد في التكوين ان الظلام
الذي فصل الله بينه وبين النور سماه ليلاً

وعلى الرابع بان سر ملكوت الله الذي تم بالسيح قد عرفه جميع الملائكة على نحو
ما منذ البدء ولكن على الاخص منذ سعدوا بمشاهدة الكلمة التي لم يظفروا بها قط
الشياطين ومع ذلك لم تكن معرفة جميع الملائكة كاملة ولا متساوية فبالأولى
اذن لم يعرف الشياطين سر التجسد معرفة كاملة حين كان السيح في العالم اذ لم
يعلن لهم كما أعلن للملائكة القديسين الذين يتبطون بسرمدية الكلمة المشتركين
فيها بل انما أعلن لهم ببعض الآثار الزمانية على قدر ما كان يكفي لارهابهم كما قال
اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره لانهم لو عرفوا معرفة كاملة واكيدة انه
ابن الله ومفعول الآله لما سعوا للصلب رب المجد

وعلى الخامس بان الشياطين يعرفون الحق بثلاثة طرق اما اولاً قبل طافة
طبعهم لانهم وان كانوا مظلّين بخلوهم عن نور النعمة الا انهم مضيئون بنور
الطبيعة العقلية . واما ثانياً فبوحى الملائكة القديسين الذين وان لم يتفقوا
معهم بمطابقة الارادة لكنهم متفقون معهم بشبه الطبيعة العقلية التي بها يقدر
ان يتلقوا منهم ما يكشفونه لهم . واما ثالثاً فبالجربة الطويلة لا اقتناصاً من

الحس بل متى تمّ في الافراد الخارجة شبه تلك الصورة المعقولة المركوزة فيهم
طبعاً يعرفون بعض المحاضرات التي لم يعرفوها حين كانت مستقبلّة كما اسلفنا في
الكلام على معرفة الملائكة في مب ٥٧ ف ٣

الفصل الثاني

في ان ارادة الشياطين هي هي متصلة في الشر

يُتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان ارادة الشياطين ليست متصلة في الشر
لان حرية الاختيار من خاصيات الطبيعة العقلية الباقية في الشياطين . وحرية
الاختيار متجهة الى الخير اتجاهاً ذاتياً ومتقدماً على اتجاهاها الى الشر . فاذا
ليست ارادة الشياطين متصلة في الشر بحيث يتعذر رجوعها الى الخير

٢ وايضاً ان رحمة الله التي هي غير متناهية لأعظم من شر الشيطان الذي هو
متناه . ونيس يرجع احد عن شر الذنب الى خير البر الا برحمة الله . فاذا يمكن
ان يرجع الشياطين ايضاً عن حال الشر الى حال البر

٣ وايضاً لو كانت ارادة الشياطين متصلة في الشر لكانت بالأولى متصلة
في الخطيئة التي اقترفوها . وتلك الخطيئة التي هي الكبيرة ليست الآن
باقية فيهم لعدم بقاء الباعث اليها وهو الرفعة . فاذا ليس الشيطان متصلاً
في الشر

٤ وايضاً قال غريغوريوس « ان الانسان امكن اتعاشه بآخر لان سقوطه
كان بآخر » والشياطين الاذن سقطوا بسبب الأول كما مرّ في البحث
الآن ف ٨ . فاذا يمكن ان يتعشوا من سقوطهم بآخر . فاذا ليسوا متصلين
في الشر

٥ وايضاً من كان متصلاً في الشر فليس يعمل اصلاً عملاً صالحاً . والشيطان
يفعل بعض افعال صالحة فانه قد اعترف بالحق بقوله للسمع في مر ١: ٢٤

«عرفتك من انت انتك قدوس الله» وايضاً فالشياطين يؤمنون ويرتعدون كما في مع ١٩: ٣ وقال ايضاً ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ «الخير والآخر يشتهيان الوجود والحياة والتعلل» ٠ فاذا ليس الشياطين متصلين في الشر لكن يعارض ذلك قوله في مز ٧٣: ٢٣ «كبرياء مبغضيك ارتفعت في كل حين» فقد فسّر ذلك على ان المراد به الشياطين ٠ فهم اذن مقيمون دائماً على الشر متصلين فيه

والجواب ان يقال ان اوريجانوس ذهب الى ان ارادة كل خليفة يمكن انعطافها الى الخير والى الشر بما لهما من حرية الاختيار ما عدا نفس المسيح بسبب اتحاد الكلمة غير ان هذا المذهب ينفي عن الملائكة والناس القديسين العادة الحقة التي من حقيقتها الثبات الدائم ولذلك نسمي بالحياة الابدية ايضاً وينافي ايضاً نص الكتاب المقدس الصريح بان الشياطين والناس الاشرا يرسلون الى العذاب الابدى والاخير يُنقلون الى الحياة الابدية ومن ثمّ وجب ان يعتبر هذا المذهب فاسداً ويُسكّ دون تردد بما يعلمه الايمان الكاثوليكي من ان ارادة الملائكة الاخيار ثابتة على الخير وارادة الشياطين متصلة في الشر وما سبب هذا التصلب فيجب التماسه من حالة الطبيعة لا من جسامة الذنب لان سقوط الملائكة بمنزلة موت الناس كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٤ وواضح ان خطايا الناس المميتة كلها كبيرة او صغيرة يمكن اغتفارها قبل الموت واما بعد الموت فلا تقبل غفراناً بل تبقى الى الابد فاذا لا بد لالتماس سبب هذا التصلب من اعتبار ان القوة الشوقية هي في الجميع على نسبة القوة الداركة المتحركة هي منها تحرك المتحرك من المتحرك فان الشهوة الحسية تتعلق بالخير الجزئي والارادة تتعلق بالخير الكلي على ما مرّ في م ب ٥٩ ف ٤ كما ان الحس المدرك ايضاً يتعلق بالجزئيات والعقل يتعلق بالكليات ٠ على ان

ادراك الملاك يفارق ادراك الانسان في ان الملاك يدرك بالعقل ادراكاً ثابتاً
كما ندرك نحن ادراكاً ثابتاً المبادئ الأولى التي هي من مدارك العقل
والانسان يدرك بالنطق ادراكاً متغيراً متدرجاً من واحد الى آخر مع قدرته
على التوجه الى كلا الضدين . فاذا ارادة الانسان ايضاً تتعلق بشيء تعلقاً
متغيراً اي لان لها ايضاً ان تعرض عنه وتعلق بضده وارادة الملاك تتعلق
تعلقاً ثابتاً وغير متغير فاذا اعتبرت قبل التعلق كان لها ان تتعلق بهذا
وبمقابلها وذلك في ما لا تريده بالطبع واما بعد التعلق فتعلقها ليس يقبل تغييراً
ومن ثم جرت العادة بان يقال : ان اختيار الانسان له ان يمنح الى المقابل قبل
الانتخاب وبعده واختيار الملاك له ان يمنح الى كلا المتقابلين قبل الانتخاب
لا بعده : فهكذا اذن متى تعلق الملائكة الاخبار مرة بالبر ثبتوا عليه ومتى
خطئ الملائكة الاشرار تصلبوا في الخطيئة واما تصلب المالكين من الناس فسيأتي
الكلام عليه

إذا اجيب على الاول بان للملائكة اخیارهم واشرارهم اختياراً ولكن بحسب
حال طبيعتهم كما مر في جرم الفصل
وعلى الثاني بان رحمة الله انما تنجي من الحوبة اهل التوبة واما الذين ليس
لهم الى التوبة من سبيل فيقيمون على الشر ثابتين فيه ولا حظ لهم من النجاة
برحمة الله

وعلى الثالث بان الخطيئة الأولى التي اقترفها الشيطان لا تزال فيه باعتبار
الشهوة وان لم تكن فيه باعتبار اعتقاد القدرة على ادراك المشتهى كما انه لو
اعتقد معتقداً انه قادر على القتل ويريد ان يأتيه ثم تعذر ذلك عليه لجازم
ذلك ان نبتى فيه ارادة القتل بمعنى انه يود لو كان قد اتاه او ان يأتيه
لو قدر

وعلى الرابع بان خطيئة الانسان ليست قابضة المغفرة بسبب اقترافه اياها باغواء الغير فقط فتلازم باطل

وعلى الخامس بان للشيطان فعلين احدهما صادر عن الارادة المتمدة وهذا يمكن اسناده اليه حقيقة وهو دائماً ردي لانّه وان فعل احبائاً امراً صالحاً لكنه لا يفعل فعلاً صالحاً كما اذا قل الحق لاجل الخداع او آمن واعترف لا مخاراً بل مكرهاً بوضوح الامر - والآخر طبيعي ويمحور ان يكون صالحاً وهو يثبت خيرية الطبيعة ولكن الشيطان يصرفه الى الشر

الفصل الثالث

هل يوجد الم في الشياطين

يُخطئ من الثالث بان يقال : يظهر ان ليس في الشياطين الم لان الالم واللذة متقابلان لا يجوز اجتماعهما في واحد بعينه . والشياطين يوجد فيهم لذة فقد قال اوغسطينوس في رده على المانوية ٢ ب ١٧ « للشيطان سلطان على الذين يستهينون باوامر الله وهو يثبذ بهذا السلطان التعيس جداً » . فاذا ليس في الشياطين الم

٢ وايضاً ان الالم هو علة الخوف اذا لما نخاف من حدوث ما نتألم منه عند حصوله . والشياطين ليس فيهم خوف كقوله في ايوب ٤١ : ٢٤ « طيع على عدم الخوف » . فذا ليس في الشياطين الم

٣ وايضاً ان التألم من الشر خير . والشياطين لا يقدرّون ان يفعلوا فعلاً خيراً . فاذا لا يقدرّون ان يتألموا على الاقل من شر الذنب فان هذا مخصص بدود الضمير

لكن يعارض ذلك ان خطيئة الشيطان اعظم من خطيئة الانسان . والانسان يعاقب على لذة الخطيئة بالآلم كقوله في رؤ ٨ : ٧ « بمقدار ما عجدت نفسها

وترفت سوموها عذاباً ونوحاً « فلأن يسام الشيطان الذي مجّد نفسه الى الغاية
انقصوى نوح الألم أولى

والجواب ان يقال ان الخوف والألم واللذة واشباهها باعتبار كونها انفعالات
يستحيل وجودها في الشياطين فانها بهذا الاعتبار مخصصة بالشهوة الحسية التي
هي قوة في آلة جسمية واما على ان المراد بها افعال بسيطة للارادة فهي جائزة
في الشياطين ولا بد من القول بان فيهم ألماً لان الألم باعتبار ان المراد به
فعل بسيط للارادة ليس شيئاً سوسياً مقاومة الارادة لما هو موجود او غير
موجود وواضح ان الشياطين يودّون عدم كثير مما هو موجود ووجود كثير
مما هو معدوم فانهم لمسدّم يودّون هلاك الذين يخلصون . فاذا لا بد من
انقول بان فيهم ألماً ولا سيما لان من شأن العقوبة ان تكون منافية للارادة .
وايضاً فقد حرّموا السعادة التي يشتهونها بالطبع وفي كثير منهم تُقمع الارادة
الشريرة

إذا اجيب على الاول بان اللذة والألم متقابلان عند تواردهما على واحد بعينه
لا على امرين مختلفين فلا مانع ان يجتمع في واحد الألم من شيء واللذة بشيء
آخر وخصوصاً باعتبار كون المراد بهما فعلين بسيطين للارادة لجواز ان يكون
في شيء واحد بعينه ايضاً شيء لا نريده وشيء لا نأباه

وعلى الثاني بانه كما يوجد في الشياطين ألم من الحاضر كذلك يوجد فيهم
خوف من المستقبل واما قوله « طبع على عدم الخوف » فالمراد به خشية الله
الرادة عن الخطيئة فقد كتبت في موضع آخر ان الشياطين يؤمنون ويرتعدون

بع ١٩١٢

وعلى الثالث بان التآلم من شر الذنب لذاته يدل على صلاح الارادة الذي
يقابله شر الذنب واما التآلم من شر العقوبة او شر الذنب لاجل العقوبة فيدل

على صلاح الطبيعة الذي يقابله شر العقوبة ولذا قال اوغسطينوس في مدينة
الله ك ١٩ ب ١٣ « التألم الحاصل في العذاب من فقدان الخير دليل على
الطبيعة الصالحة » فالشيطان اذن لكونه ذا ارادة فاسدة ومتصلبة ليس يتألم من
شر الذنب

الفصل الرابع

في ان هذا الهواء مل هو مكان لعذاب الشياطين

يُخَطَّطُ الى الرابع بان يقال : يظهر ان هذا الهواء ليس مكاناً لعذاب الشياطين
لان الشيطان طبيعة روحانية . والطبيعة الروحانية لا تتأثر بالمكان فاذا ليس
لعذاب الشياطين مكان

٢ وايضاً ليست خطيئة الانسان اعظم من خطيئة الشيطان . ومكان عذاب
الانسان هو الجحيم فلان يكون مكاناً لعذاب الشيطان اولى . فاذا ليس مكان
عذابه هو الهواء المظلم

٣ وايضاً ان الشياطين يسامون عذاب النار . ونيس في الهواء المظلم نار . فاذا
ليس الهواء المظلم مكاناً لعذاب الشياطين
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في شرح تك ك ٣ ب ١٠ « الهواء
المظلم بمنزلة سجن للشياطين الى يوم الدين »

والجواب ان يقال ان الملائكة باعتبار طبيعتهم اوساط بين الله والناس ومن
شأن العناية الالهية ان يسعى لخير الادنى بواسطة الأعلى والعناية الالهية يسعى
بها لخير الانسان على نحوين قصداً وذلك متى حُلَّ على الخير وجنب الشر وقد
لاق ابن يكون هذا بواسطة الملائكة الاخبار وتبعاً وذلك متى تجرب بمجارية
ضده وقد لاق ان يكون هذا بواسطة الملائكة الاشرار لئلا يسقطوا بالكلية
بعد الخطيئة عن منفعة المرتبة الطبيعية . وعلى هذا يجب ان يكون لعذاب

الشياطين مكانات احدها باعتبار ذنبهم وهو الجحيم والثاني باعتبار تجربتهم
الانسان وهذا يجب ان يكون الهواء المظلم على ان العناية بنجاة الانسان تمتد الى
يوم الدين فاذا الى ذلك اليوم ايضاً تستمر خدمة الملائكة وتجربة الشياطين
فاذا لا يزال الملائكة يبعثون اليها والشياطين مقيمين في هذا الهواء المظلم
لتجربتنا الى ذلك اليوم وان وجد الآن ايضاً في الجحيم بعض الشياطين تعذيب
الذين غوهم كما يوجد بعض الملائكة الاخيار في السماء مع النفوس القديسة .
واما بعد يوم الدين فجميع الاشرار من الناس والملائكة يستقرون في الجحيم
والاخيار في السماء

اذا اجيب على الاول بانه ليس يُجعل لعذاب الملائكة او النفس مكان بمعنى
انه يؤثر في الطبيعة باحداثه فيها تغييراً بل بمعنى انه يؤثر في الارادة باحداثه
فيها غمماً لما يتصوره الملائكة او النفس من حصولها في مكان غير موافق لارادتهما
وعلى الثاني بان النفوس ليس بينها تفاضل في رتبة الطبيعة كما يفضل الشياطين
الناس في ذلك فليس الحكم فيهما واحداً

وعلى الثالث بان بعضاً ذهبوا الى ان الشياطين والناس يتأجل عذابهم
المحسوس الى يوم الدين وان سعادة القديسين ايضاً تأجل الى ذلك اليوم لكن
هذا باطل ومناف لقول الرسول في ٢ كور ٥ : ١ « اذ تُقَضَّ بيت مسكنا
الارضى فلنا بيت في السماء » وذهب آخرون مثل هذا المذهب بالنظر الى
الشياطين لا بالنظر الى النفوس . لكن الأمثل ان يقال ان حكم النفوس الشريرة
والملائكة الاشرار واحد كما ان حكم النفوس الصالحة والملائكة الاخيار واحد
فينبغي ان يقال كما ان المكان السماوي مخلص بمجد الملائكة وليس ينتقص مع
ذلك مجدهم ببعثهم اليها لا اعتبارهم ان ذلك المكان هو مكانهم كما ليس ينتقص
شرف الاسقف بعدم جلوسه بالفعل على عرشه كذلك الشياطين وان كانت

نار جهنم ليست ملايسة فم بفعل ما دامو في هذا الهواء منظم الا ان هذا ليس مخففاً لعذابهم لعلمهم ان تلك الملايسة امرٌ معلومٌ عليه ولذا كتب بعض الشراح على قول يعقوب : تُهْبَةُ جهنم : ما نصه « تصحبهم نار جهنم اَنَّى توجهوا » ولا يتاني ذلك كونهم قد ساءوا الرب ان لا يرسلهم الى الهاوية كما في لو ٨ لانهم انما ساءوه ذلك لاعتبارهم ان اخر جهنم من المكان الذي يتمكنون فيه من الإضرار بالناس عذاباً لهم ولذا قيل في مرقس ٥ « سألوهم ألا يرسلهم الى خارج البقعة »



البحث الخامس والستون

في إبداع الخليفة الجسمانية—وفيه أربعة فصول

بعد النظر في الخليفة الروحانية يبنى النظر في الخليفة الجسمانية والكتاب المقدس يذكر في صدور ما ثلاثة افعال فعل الإبداع بقوله « في البدء خلق الله السماء والارض » وفعل التمييز بقوله « وفصل بين النور والظلام » وبيت المياه التي فوق الجلد والمياه التي تحت الجلد « وفعل الزينة بقوله « لتكون نيرات في جلد السماء الخ » فاذا ينبغي النظر أولاً في فعل الإبداع وثانياً في فعل التمييز وثالثاً في فعل الزينة — اما الاول فالبحث فيه بدور على أربع مسائل — ١ هل الخليفة الجسمانية صادرة عن الله — ٢ هل صنعت لاجل خبرية الله — ٣ هل صنعت من الله بواسطة الملائكة — ٤ هل صور الاجسام صادرة عن الملائكة او عن الله ابتداء

الفصل الاول

هل الخليفة الجسمانية صادرة عن الله

يُتَخَطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الخليفة الجسمانية ليست صادرة عن الله ففي جا ٣ : ١٤ « علمت ان كل ما صنع الله يدوم مدى الدهر » والاجسام المرئية لا تدوم مدى الدهر ففي ٢ كور ٤ : ١٨ « ما يرى فهو زمني واما ما لا

يرى فهو ابدى» . فالله اذن لم يصنع الاجسام المرىة
٢ وايضاً في تك ١ : ٣١ « رأى الله جميع ما صنعه فاذا هو حسن جداً »
والخلائق الجسمانية قبيحة لاننا نجد كثيراً منها ضاراً كما يتضح في كثير من
الحيات وفي حر الشمس ونحو ذلك . وانما يقال لشيء قبيح او شرير لكونه
ضاراً . فاذا ليست الخلائق الجسمانية صادرة عن الله
٣ وايضاً ما كان صادراً عن الله فليس يُعيل عن الله بل يؤدى اليه . والخلائق
الجسمانية يُعيل عن الله ولذا قال الرسول في ٢ كور ٤ : ١٨ « لا تنظر الى ما
يرى » . فاذا ليست الخلائق الجسمانية صادرة عن الله
لكن يعارض ذلك قوله في مز ١٤٥ : ٦ « الذي صنع السماء والارض والبحر
وجميع ما فيها »

والجواب ان يقال ان بعض المبتدعة ذهبوا الى ان هذه المراتب ليست
مخلوقة من الاله الصالح بل من المبدأ الشرير وتأيدوا اضلالهم هذا يستشهدون
بقول الرسول في ٢ كور ٤ : ٤ « اله هذا الدهر قد أعمى بصائر الكفرة » على ان
هذا المذهب محال على وجه الاطلاق لانه متى اتحدت امور مختلفة في شيء ما
فلا بد من علم لهذا الاتحاد لان الامور المختلفة لا تتحد لذاتها ولذا كلما وجد
في امور مختلفة واحد ما وجب ان تكون تلك الامور المختلفة قد قبلت ذلك
الواحد من علم ما واحدة كما تقبل الاجسام الحارة المختلفة الحرارة من النار .
والوجود مشترك بين جميع الاشياء بالغاً ما بلغ اختلافها . فاذا لا بد من مبدأ
واحد للوجود يقبل منه الوجود كل موجود كيف كان وجوده سواء كان غير
مرئي وروحانياً او مرئياً وجسمانياً . واما ما يقال من ان الشيطان هو اله هذا الدهر
فليس لانه مبدعه بل لان الذين يعيشون عيشة دهرية يخدمونه وذلك على حد
قول الرسول في فيل ١٩ : ٢ « الذين المهمل بطنهم »

إذا اجيب على الاول بان مخلوقات الله تدوم كلها الى الابد من وجه ولو من جهة المادة فقط لان المخلوقات لا تُردُّ أصلاً الى العدم ولو كانت قابلة الفساد . وكلما كانت المخلوقات اقرب الى الله الذي هو غير متغير كانت اقل تغيراً فان ما كان منها فاسداً يبقى الى الابد من جهة المادة ولكنه يتغير من جهة الصورة الجوهرية وما كان منها غير فاسد يدوم من جهة الجوهر ولكنه يتغير من جهة ما سواه كتغير الاجرام السماوية من جهة المكان والمخلوقات الروحانية من جهة الانفعالات النفسانية . واما قول الرسول : ما يرى فهو زمني : وان صدق حتى في الاشياء باعتبارها في انفسها من حيث ان كل خليفة مرثية خاضعة للزمان إما في وجودها اذ في حركتها الا ان مراد الرسول الكلام على المرثيات من حيث هي ثواب للانسان لان ثواب الانسان الحاصل له في هذه المرثيات يزول في الزمان واما الثواب الحاصل له في الاشياء التي لا ترى فيدوم الى الابد ولهذا قال في الآية التي قبلها « ينشئ لنا ثقل مجد ابدياً »

وعلى الثاني بان الخليفة الجسمانية خيرة بطبعها ولكنها ليست خيراً كلياً بل خيراً ما جزئياً ومحصوراً وباعتبار هذه الجزئية والمحسورية يحصل فيها التضاد بين افرادها وان كان كل من هذه الافراد خيراً في نفسه غير ان بعضاً لظواهرهم الى الاشياء من جهة نفهم الخاص لا من جهة طبيعتها يعتبرون كل ما كان ضاراً لهم شراً على الاطلاق دون ان يعتبروا ان ما هو ضار لواحد من وجهه نافع لآخر اوله بعينه من وجه آخر وهذا يمتنع مطلقاً لو كانت الاجسام شريرة وضارة في حد انفسها

وعلى الثالث بان الخلائق في حد انفسها لا تميل عن الله بل توّدي اليه لان « غير منظورات الله قد أبصرت منذ خلق العالم اذ أدركت بالمبروات » كما في رو ١ : ٢٠ واذا كانت تميل عن الله فلما ذلك من ذنب الدين

يستعملونها بجهلٍ ولذا قيل في حك ١٤: ١١ ان المخلوقات «صارت نخأ لاقدام الجاهل» بل ان إيمالتها هكذا عن الله دليل على كونها صادرة عنه لانها لا تميل عنه الجاهل الا بغرورها اياهم بخير ما فيها حاصل لما من الله

الفصل الثاني

في ان الخليفة الجسمية هل صُنعت لاجل خيرية الله يُتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الخليفة الجسمية لم تُصنع لاجل خيرية الله ففي حك ١٤: ١ «خلق الله الجميع للوجود» فاذا انما صُنعت جميع الاشياء لاجل وجودها وليس لاجل خيرية الله

٢ وايضاً ان الخير يتضمن حقيقة الغاية فما كان اعظم خيرية فهو غاية للاقل خيرية ونسبة الخليفة الروحانية الى الجسمية كنسبة الخير الاعظم الى الخير الاقل فاذا الخليفة الجسمية موجودة لاجل الخليفة الروحانية وليس لاجل خيرية الله

٣ وايضاً ليس من العدل ان تُعطى امور متفاوتة الا للمتفاوتات والله عادل فيجب ان يكون قبل كل تفاوت مخلوق من الله تفاوت غير مخلوق منه . وليس يجوز ان يكون تفاوت غير مخلوق من الله الا التفاوت الصادر عن الاختيار . فاذا كل تفاوت فالتما هو ناشئ عن اختلاف حركات الاختيار . وبين المخلوقات الجسمية والمخلوقات الروحانية تفاوت . فاذا المخلوقات الجسمية انما صُنعت لاجل بعض حركات الاختيار وليس لاجل خيرية الله

لكن يعارض ذلك قوله في ام ١٦: ٤ «الرب صنع الجميع لاجله» والجواب ان يقال ان اوريجانوس ذهب الى ان الخليفة الجسمية لم تُصنع عن قصد الله لاول بل لعقاب الخليفة الروحانية الخاطئة فانه وضع ان الله صنع منذ البدء المخلوقات الروحانية فقط وقد صنعها كلها متساوية

ولكونها مخدرة فبعضها مال الى الله وعلى قدر ميله نال درجة اعلى و ادنى
 وبقي على باطله وبعضها مال عن الله فتقيد باجسام مختلفة على حسب حال
 ميله عن الله غير ان هذا باطل اما اولاً فلما افاته للكتاب المقدس الذي بعد
 ان ذكر صدور كل نوع من الخليفة الجسمانية قال في تلك ١ « رأى الله ذلك
 انه حسن » فكأنما قيل انما صنع كل شيء لان وجوده خير وعلى مذهب
 اوريجانوس لم تخلق الخليفة الجسمانية لان وجودها خير بل لمعاقبة شر الغير
 واما ثانياً فللزوم ان هيئة المادة الجسمانية الحاضرة حصلت بالاتفاق لانه لو
 كان جرم الشمس الذي نشاهده انما صنع ليكون مناسباً لمعاقبة خطيئة خليفة
 روحانية فلما اقررت خلائق روحانية كثيرة مثل هذه الخطيئة على نحو تلك
 الخليفة التي يعمل اشمس مخوفة لمعاقبة خطيئتها لنزوم ان يكون في هذا
 العالم اشمس كثيرة وقب على ذلك وهذا باطل قطعاً . فاذا اذا تبين بطلان
 هذا المذهب ينبغي ان يعتبر ان الكون بأسره متقوم عن جميع المخلوقات تقوم
 الكل عن الاجزاء . واذا اردنا بيان الغاية لكل ما ولاجزائه وجدنا اولاً ان
 كل جزء من الاجزاء موجود لاجل فعله كوجود العين لاجل الابصار وثانياً
 ان الجزء الاخر موجود لاجل الجزء الاشرف كوجود الحس لاجل العقل
 والرئة لاجل القلب . وثالثاً ان الاجزاء بمجملتها موجودة لاجل كمال الكل
 كوجود المادة ايضاً لاجل الصورة فان الاجزاء بمنزلة مادة لكل وايضاً ان
 الانسان بمجملته موجود لاجل غاية خارجية كالتمتع بالله . فاذا كذلك في اجزاء
 الكون كل خليفة فهي موجودة لاجل فعلها وكما ان المخلوقات التي هي احسن
 موجودة لاجل التي هي اشرف كوجود المخلوقات التي هي دون الانسان لاجل
 الانسان ثم ان المخلوقات بمجملتها موجودة لاجل كمال الكون بأسره وايضاً
 فالكون بأسره مع كل اجزائه متجه الى الله على انه غاية من حيث ان

الخيرية لاهية متشكلة فيها بشبه ما لاجل مجد الله وان كان الله غاية للمخلوقات الناطقة عن نحو خاص فوق ذلك لاقتدرها على ادراكه بفعل المعرفة والمحبة وهكذا يتضح ان الخيرية الالهية هي غاية جميع الجسمانيات اذا اجيب على الاول بان كل خليفة بمجرد كونها حاصلة على الوجود تمثل وجود الله وخبريته ومن ثم فكون الله خلق جميع الاشياء لكي توجد لا ينفي كونه خالق كل شيء لاجل خبريته

وعلى الثاني بان الغاية القريبة لا تنفي الغاية القصوى فاذا كون الخليفة الجسمانية بدعت لاجل الخليفة الروحانية باعتبار ما لا ينفي كونها ابدعت لاجل خبرية الله

وعلى ثالث بان المساواة التي يقتضيها العدل انما محلها في المجازاة فان من العدل ان ينال المتساويات جزاء متساوي ولكن لا محل لها في تكوين الاشياء الاول فكما ان البناء يضع الحجارة التي من جنس واحد في جهات مختلفة من البناء دون ان يكون فعبه هذا عابثاً شيئاً بالعدل اذ لم يفعل ذلك لاجل تفاوت سابق في الحجارة بل مراعاة لكمال البناء بامر الذي لا يحصل الا بوضع الحجارة في جهات مختلفة من البناء كذلك الله قد اوجد منذ البدء المخلوقات وجعلها بحكمته دون عبث بالعدل مختلفة ومتفاوتة لاجل كمال الكون لا لتفاوت سابق في الاستحقاق

الفصل الثالث

في ان الخليفة الجسمانية هل صدرت عن الله بتوسط الملائكة يُنظر الى الثالث بان يقال : يظهر ان الخليفة الجسمانية صدرت عن الله بتوسط الملائكة لانه كما ان الاشياء تدبر بالحكمة الالهية كذلك جميع الاشياء صنعت بحكمة الله كقوله في مز ١٠٣: ٢٤ « صنعت جميع الاشياء بالحكمة »

ومن شأن الحكيم ان يرتب كما في الالهيات كـ ١ ب ٢ فاذا في تدبير الاشياء
توكل العنايات بالسافلات على ترتيب ما كما قال اوغسطينوس في كتاب
الثالث ٢ ب ٤ . فاذا صدور الاشياء ايضاً قد تم على هذا الترتيب وهوان
الخليقة الجسمانية لكونها ادنى صدرت بواسطة الخليقة الروحانية لكونها اعلى
٢ وايضاً ان اختلاف المعلولات يدل على اختلاف الملل لان الواحد بعينه
لا يفعل الا واحداً بعينه فلو كانت جميع الخلائق روحانياً وجسمانياً صادرة
عن الله ابتداءً لما كان بينها اختلاف ولما كانت احداها ابعد عن الله من الأخرى
وهذا بين بطلان فقد قال الفيلسوف في كتاب الكون والفساد ٢ م ٥٩ ان
بعض الاشياء قابلة للفساد لشدة بعدها عن الله
٣ وايضاً ان صدور معلول متناهٍ لا يطلب له قدرة غير متناهية . وكل جسم
فهو متناهٍ . فاذا قد امكن ان يصدر وقد صدر بقدرة الخليقة الروحانية المتناهية
اذ لا فرق في هذه الامور بين الوقوع والامكان ولا سيما لانه ليس بحرم شيء
رتبة لائقة به بحسب طبعه الا ان يكون ذلك بذنبه
لكن يعارض ذلك قوله في تك ١: ١ «في البدء خلق الله السماء والارض» فان
المراد بذلك الخليقة الجسمانية . فاذا الخليقة الجسمانية صادرة عن الله ابتداءً
والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان الاشياء صدرت عن الله تدريجاً اي
ان الخليقة الاولى صدرت عنه مباشرة وهي اصدرت غيرها وهكذا حتى انتهت
الى الخليقة الجسمية الا ان هذا المذهب محال لان صدور الخليقة الجسمانية
الاولى انما يحصل بالابداع والخلق الذي به تصدر المادة ايضاً لان الناقص
متقدم على الكامل في حال يفعل وليس يمكن ان يخلق شيء الا من الله
ولا يوضح ذلك يجب ان يعتبر انه كلما كانت علّة ما اعلى يصدر عنها معلولات
اكثر ونحن نجد في الاشياء ان الاصل القابل اعم مما يصوره ويقبده كما ان

الوجود اعم من الحياة والحياة اعم من التعقل والمادة اعم من الصورة . فاذا كلما كان شيء أكثر قابليةً يصدر بلا واسطة عن علّةٍ اعلى فما كان اذن أوّل قابلٍ في جميع الاشياء فهو أثرٌ خاصٌ لفعل العلة العليا فاذا ليس يمكن لعلّةٍ ثانية ان تصدر شيئاً ليس فيه موجودٌ قبله معلولٌ لعلّةٍ اعلى . والخلق هو اصدار شيءٍ بجوهره كله من دون سبق شيءٍ غير مخلوقٍ او مخلوقٍ من شيءٍ فاذا ليس يمكن ان يخلق شيءٌ شيئاً الا الله وحده الذي هو العلة الأولى ولذا لما اراد موسى بيان كون جميع الاجسام مخلوقةً من الله ابتداءً قال « في البدء خلق الله السماء والارض »

إذا اجيب على الاول بان الاشياء صدرت بترتيب ما غير ان هذا الترتيب ليس قائماً بابداع خليفةٍ لأخرى فان هذا مستحيلٌ بل يجعل مراتب مختلفة في المخلوقات على مقتضى الحكمة الالهية وعلى الثاني بان الله يعرف وهو واحدٌ الامور المختلفة دون ان يكون هذا قادحاً في بساطته كما مرّ بيانه في مب ١٤ ف ٢ وب ١٥ ف ١ ولذا فهو ايضاً بحكمته علة الصادات المختلفة بحسب اختلاف المعلومات كما ان الصانع بتصوره صوراً مختلفة يصدر مصنوعاتٍ مختلفة

وعلى الثالث بان مبلغ قدرة الفاعل ليس يتقدر بالشيء المنفعل فقط بل بكيفية الفعل ايضاً لان شيئاً واحداً بعينه يختلف حدوثه عن قدرة اجلٍ عن حدوثه عن قدرة اقل . وصادر شيءٍ متناهي من دون شيءٍ سابقٍ من شأن القدرة الغير المتناهية . فاذا يتمتع جوازه على خلقية

الفصل الرابع

هل صور الاجسام صادرة عن الملائكة

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان صور الاجسام صادرة عن الملائكة

فقد قال بريسوس في كتاب الثالث ١ ان « الصور التي في مادة صادرة عن الصور التي ليست في مادة » والصور التي ليست في مادة هي الجواهر الروحانية والصور التي في مادة هي صور الاجسام . فاذا صور الاجسام صادرة عن الجواهر الروحانية

٢ وايضاً كل ما بالمشاركة فانه يرجع الى ما بالذات . والجواهر الروحانية صور بذاتية واما المنحوقات الجسمانية فمشاركة في الصور . فاذا صور الجسمانيات منبعثة عن الجواهر الروحانية

٣ وايضاً ان الجواهر الروحانية اقدر على التأثير من الاجرام السماوية . والاجرام السماوية تؤثر الصور التي في هذه السافلات ولذلك يقال انها علة الكون والف . فاذا الصور التي في مادة أولى ان تكون منبعثة عن الجواهر الروحانية

لكن يمارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٨ « لا تظن ان هذه المادة الجسمانية خادمة لارادة الملائكة بل لارادة الله » وما يقال ان المادة الجسمانية خادمة لارادته هو ما تقبل منه النوع . فاذا الصور الجسمانية ليست صادرة عن ملائكة بل عن الله

والجواب ان يقال ان بعضاً صاروا الى ان جميع الصور الجسمانية منبعثة عن الجواهر الروحانية التي نسميها ملائكة وقد فرغ بعض على هذا المذهب قولين فذهب افلاطون الى ان الصور التي في مادة جسمانية منبعثة عن الصور القائمة بانفسها لا في مادة بنوع من المشاركة فانه كان يثبت انساناً قائماً بنفسه لا في مادة ومثله فرساً وكذا في ما سوى ذلك مما يقوم عنه هذه الاشخاص محسوسة من حيث يبقى في المادة الجسمانية اثر ما لتلك الصور المفارقة بنوع من التشبيه يسميه مشاركة . وكان الافلاطونيون يجعلون الجواهر المفارقة مترتبة بحسب

ترتب الصور فكانوا يجعلون مثلاً جوهرًا واحدًا مفارقاً هو النمرس ويقولون
انه علة جميع الأفراس ويجعلون فوقه حيوة مفارقة يقولون انها الحيوة
بالذات وعلة كل حيوة ويجعلون وراء ذلك ايضاً جوهرًا آخر يسمونه الوجود
وعلة كل وجود — وذهب ابن سينا وآخرون الى ان صور الجسمانيات التي في
مادة ليست قائمة بانفسها بل في العقل فقط وعلى هذا كانوا يقولون ان جميع
الصور التي في مادة جسمانية صادرة عن الصور الموجودة في عقل المخلوقات
الروحانية التي يسمونها عقولاً ونحن نسميها ملائكة كما تصدر صور المصنوعات
عن الصور التي في عقل الصانع والى هذا المذهب يرجع — في ما يظهر قول
بعض المبتدعة المحدثين بان الله هو خالق جميع الاشياء الا ان المادة الجسمانية
قد كونها الشيطان وفصلها الى انواع مختلفة — ويظهر ان منشأ هذه الاقوال
كها عن اصل واحد فانهم كانوا يلتبسون بصورة علة كما لو كانت تصنع بذواتها
مع ان الذي يصنع في الحقيقة هو المركب كما اثبتته ارسطو في الالميات ٢٦٧
و ٢٨٠ واما صور التماسدات فانما يتوارد عليها الوجود تارة والعدم
أخرى لا يعرف الكون أو الفساد لها في انفسها بل يكون المركبات او فسادها
اذ ليس للصور ايضاً وجود بل المركبات موجودة بها لانه انما يصدق على
شيء ان يصنع كما يصدق عليه ان يوجد ولذا فالكون المثل يصنع من مثله
لا يجب تحليل الصور الجسمانية بصورة مجردة بل بمركب ماعلى حد
تكون هذه النار من هذه النار وعلى هذا فصدر الصور الجسمانية ليس بانفيض
عن صورة مجردة بل بخروج المادة من القوة الى الفعل من فاعل
مركب . ولكن لما كان الفاعل المركب الذي هو الجسم يتحرك من الجوهر
الروحاني الخلق كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٢ ب ٤ وه يلزم ايضاً
ان تكون الصور الجسمانية ايضاً منبعثة عن الجواهر الروحانية لا بمعنى ان

هذه الجواهر مفيضة للصور بل بمعنى انها محرّكة اليها . وايضاً فان مثل العقل الملكي ايضاً التي هي اصول ومبادئ للصور الجسمانية تُسند الى الله من حيث هو العلة الأولى . على ان صدور الخليقة الجسمانية الأولى لم يُعتبر فيه انتقال من القوة الى الفعل ولهذا كانت الصور الجسمانية التي حصلت للجسام في الصدور الأولى صادرةً بلا توسطٍ عن الله الذي له وحده تنو المادة على انه علتها الخاصة وهذا نرى موسى يائناً لذلك يقدم على كل فعل « قال الله ليكن هذا او ذاك » مما يدل على ان الاشياء كُنّت بكلمة الله التي منها كل صورة والنّسائم واثلاث في الاجزاء كما قال ارغستينوس في كلامه على يوم ١١ وفي شرح تلك

لأب :

اذا اجيب على الاول بان بولسيوس اراد بالصور المجردة حقائق الاشياء الحاصلة في العقل الالهي كما قال الرسول ايضاً في عبر ١١ : ٣ « بالايان نفهم ان الدهور انقذت بكلمة الله حتى ان المنظورات ضُعت من الغير المنظورات » واذا كان قد اراد بالصور المجردة الملائكة فيجب ان يقال ان الصور الحاملة في مادة ليست صادرة عنهم بالفيض بل بالحركة

وعلى الثاني بان الصور الحاصلة في مادة بالمشركة لا تُسند الى صور قائمة بانفسها في عقل واحد كما ذهب الافلاطونيون بل الى الصور المعقولة او الى صور العقل الملكي الصادرة عنها هي بالحركة او ايضاً الى حقائق العقل الالهي التي منها ركزت في المخلوقات مبادئ الصور ايضاً بحيث يمكن اخراجها بالحركة الى الفعل

وعلى الثالث بان الاجرام السماوية تصدر الصور في هذه السافلات لا بالافاضة بل بالتحريك

المبحث السادس والستون

في نسبة الخلق والابداع الى التمييز - وفيه اربعة فصول

ثم يبنى النظر في فعل التمييز واولاً في نسبة الخلق الى التمييز وثانياً في التمييز في حد نفسه اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل - ا في ان عدم الصورة في الهوى المخلوقة هل تقدم الصورة بالزمان - ٢ هل لجميع الجسمانيات مادة واحدة - ٣ في ان سماء عليين هل خلقت مع المادة العارضة عن الصورة - ٤ هل خلق الزمان معها

الفصل الاول

في ان عدم الصورة في الهوى هل تقدم الصورة بالزمان

يُخطئ الى الاول بان يقال: يظهر ان عدم الصورة في الهوى قد تقدم الصورة بالزمان ففي تلك ١ : ٣ « كانت الارض خاوية وخالية » او « غير مرئية ولا مركبة » على ما في نسخة اخرى والمراد بذلك الدلالة على عرو الهوى عن الصورة كما قال اوغسطينوس في كتاب الاعتراف ١٣ ب ٢ وفي شرح تلك لـ ٢ ب ١١ فاذا كانت الهوى حيناً ما عارضة عن الصورة قبل قبولها لها ٢ وايضاً ان الطبيعة تحذو في فعلها حذو الله كما تحذو العلة الثانية حذو العلة الاولى . وعدم الصورة في فعل الطبيعة سابق على حصول الصورة سبقاً زمانياً . فكذا الحال في فعل الله

٣ . وايضاً ان الهوى اقوى من العرض لكونها جزءاً للجوهر . والله قادر ان يوجد العرض دون محل كما يتضح في سر المذبح . فاذا كان قادراً ان يوجد الهوى دون صورة

لكن يعارض ذلك ان تعص الأثر يدل على تعص الفاعل . والله فاعل كامل غاية الكمال ولذا قيل عنه في ت ٣٢ : ٤ « آثار الله كاملة » . فاذا لم يكن الأثر

المخلوق منه قطُّ عارياً عن الصورة

٤ وايضاً ان تصور الخليفة الجسمانية قد حصل بفعل التمييز والتميز يقابله الخلط كما يقابل عدم الصورة حصول الصورة . فلو كان عدم الصورة في المادة قد سبق الصورة بزمان للزم وجود الخلط منذ البدء في الخليفة الجسمانية وهو الذي سماه الاوائل هيولى^(١)

والجواب ان يقال ان الآباء القديسين قد اختلفوا في هذه المسئلة فذهب اوغسطينوس الى ان عدم الصورة في الهيولى الجسمانية لم يتقدم الصورة بالزمان بل بالاصل او بالطبع فقط . وذهب آخرون كباسيليوس وامبروسوس ويوحنا الذهبي الفم الى ان عدم الصورة في الهيولى قد تقدم الصورة بالزمان . وهذان المذهبان وان ظهرا متناقضين الا ان بينهما فرقاً يسيراً فان اوغسطينوس اراد بعدم الصورة في الهيولى غير ما اراده الآخرون فهو قد اراد به عدم الصورة مطلقاً وعلى هذا يمنع القول بتقدم عدم الصورة في الهيولى على وجود الصورة فيها او على تميزها تقدماً زمانياً . اما عدم تقدمه على وجود الصورة فواضح لان تقدم الهيولى العارية عن الصورة بالمدة يستلزم وجودها بالفعل لان هذا معنى الخلق فان طرف الخلق هو الموجود بالفعل . والشئ الذي هو بالفعل هو الصورة . فالقول اذن بسبق المادة دون الصورة قول بوجود بالفعل دون الفعل وهذا خلف . ولا يجوز ايضاً ان يقال كان لها صورة مشتركة ثم وردت عليها صور مختلفة تميزت بها فان في ذلك موافقة لمذهب الطبيعيين المتقدمين الذين وضعوا ان الهيولى الأولى جسم بالفعل كالنار او الهواء او الماء او شئ متوسط مما يستلزم ان احدث ليس الا الاستحالة لانه متى افادت تلك الصورة ا ليس المراد بالهيولى هنا المادة بل طينة العالم العارية عن الترتيب والمجردة عن كل صورة وتفصيل

السابقة وجوداً بالفعل في جنس الجوهر وجعلت ان شيئاً يكون هذا يلزم على ذلك ان الصورة الواردة لا تفيد الشيء مطلق الوجود بالفعل بل وجوداً بالفعل مخصوصاً بما هو من خاصية الصورة العرضية فتكون الصور اللاحقة اعراضاً لا تأثير لها في الكون بل في الاستحالة . فإذا يجب ان يقال ان الهيولى الأولى لم تخلق دون صورة أصلاً ولا تحت صورة واحدة مشتركة بل تحت صور متمايزة وعلى هذا فاذا اعتبر عدم الصورة في الهيولى من جهة حال الهيولى الأولى التي ليس لها في نفسها صورة مخصوصة لم يكن متقدماً على الصورة او على تميزها تقدماً زمانياً كما قال اوغسطينوس بل تقدماً اصلياً وطبيعياً فقط كتقدم القوة على الفعل والجزء على الكل — واما الآباء القديسون الآخرون فلم يريدوا بعدم الصورة عدم كل صورة بل عدم ما يشاهد الآن في الخليقة الجسمية من الحسن والبهاء وبهذا الاعتبار يقولون ان عدم الصورة في المادة الجسمية قد تقدم الصورة بالزمان وعلى هذا يكون اوغسطينوس موافقاً لهم من وجه وبخالفاً لهم من وجه كما سيأتي بيانه في مب ٦٩ ف ١ اما سفر التكوين فيستفاد منه ان الخليقة الجسمية كانت عاطلة عن محاسن ثلث ولذلك كان يقال انها عارية عن الصورة فان الجسم المشف الذي يقال له السماء كان عارياً بأسره عن جمال النور ولهذا قيل « كان علي وجه النمر ظلام » والارض كانت خالية من حسنين احدهما ما هو حاصل لها من انحصار المياه عنها وباعتبار هذا يقال ان الارض كانت خاوية او غير مرئية اذ لم يكن ممكناً ان تبدو للنظر الجسماني بسبب المياه الفائرة لها من كل جهة . والثاني ما هو حاصل لها من ازديانها بالعشب والنبات ولهذا قيل انها كانت خالية او غير مركبة على ما في نسخة اخرى اي غير مزدانة . وهكذا بعد ان ذكر الطبيعتين المخلوقتين اسميهما السماء والارض صرح بعرو السماء عن الصورة بقوله « كان علي وجه النمر ظلام »

باعتبار اندراج الهواء أيضاً تحت السماء وبعرو الأرض عن صورتها بقوله « كانت الأرض خاوية خالية »

إذاً اجيب على الاول بان اوغسطينوس قد حمل الأرض في هذا الموضع على خلاف ما حملها عليه غيره من الآباء القديسين فقد قال بان المراد باسم الأرض والماء هناك الهيولى الأولى لان موسى لم يتيسر له ان يوضح الهيولى الأولى لقومه الساذج الاتحت مثال الاشياء المعلومة لهم ولذلك اوضحها لهم تحت مثل مختلفة فلم يطلق عليها اسم الماء أو الأرض فقط لئلا يُظن أن الهيولى الأولى هي في الحقيقة الأرض أو الماء وان كان لها شبهة بالأرض من حيث هي محل للصور وبالماء من حيث هي متيئة لقبول صور مختلفة . فإذاً على هذا المعنى يقال للأرض خاوية وخالية او غير مرئية وغير مركبة لان الهيولى انما تُعرف بالصورة ولذا في اعتبارها في حد نفسها يقال لها غير مرئية او خاوية وقوتها تمتلئ بالصورة ولهذا قال افلاطون ايضاً في طيماوس ان الهيولى مكان . واما الآباء القديسون الآخرون فذهبوا الى ان المراد بالأرض عنصر الأرض التي كانت عندهم عارية عن الصورة على نحو ما كما مر في جرم الفصل

وعلى الثاني بان الطبيعة تُصدر الأثر بالفعل من موجود بالقوة فيجب ان تكون القوة في فعلها متقدمة بالزمان على الفعل وعدم الصورة على حصولها واما الله فيُصدر الموجود بالفعل من لا شيء فهو يقدر ان يصدر في الحال شيئاً كاملاً بحسب عظم قدرته

وعلى الثالث بان العرض لكونه صورة فهو فعل ما واما الهيولى فهي باعتبار حقيقتها موجود بالقوة فوجودها بالفعل دون صورة اشد منافاة من وجود العرض دون محل

وأجيب على المعارضة الأولى بأنه اذا كان عدم الصورة في الهيولى عند الآباء

القديسين الآخرين قد تقدم الصورة بالزمان لم يكن ذلك ناشئاً عن نقصان قدرة الله بل عن حكمته حفظاً للنظام في حالة الاشياء بتدرجها من حال النقصان الى حال الكمال

وعلى الثانية بان بعض الطبيعيين المتقدمين قالوا بالاختلاط المخرج لكل تمييز الا ان انكساغوروس قال بان العقل وحده كان ممتازاً وغير مختلط لكن الكتاب المقدس يثبت قبل فعل التمييز تميزات متعددة فهو قد اثبت اولاً تمايز السماء والارض مما يتضح به التمييز من جهة المادة ايضاً كما سيأتي بيانه في مب ٦٩ ف ١ وذلك بقوله « في البدء خلق الله السماء والارض » وثانياً تمايز العناصر من جهة صورها بذكره الارض والماء واما عدم ذكره الهواء والنار فلانه لم يكن واضحاً للشعب الجاهل الذي كان موجهاً اليه كلامه انها جسمان كما كان ذلك واضحاً في الارض والماء وان قال افلاطون في طيماوس ب ٢٦ ان الهواء معبرٌ عنه بقوله « روح الرب » لان الروح يُطلق على الهواء ايضاً وان النار معبرٌ عنها بالماء التي قال انها ذات طبيعة نارية كما روى اوغسطينوس في مدينة الله ك ٨ ب ١١ والرباني موسى الذي وافق افلاطون في غير النار قال ان النار معبرٌ عنها بالظلام لان النار في قوله لا تضيء في كرتها . ولكن يظهر ان الالبق ما تقدم من ان روح الرب ليس يُطلق عادة في الكتاب المقدس الاعلى الروح القدس وما قيل منه انه كان يرف على وجه المياه فليس المراد به الارتفاع الجسماني بل كما تُرف ارادة الصانع على المادة التي يريد اِلباسها صورة . وقد اثبت تمييزاً ثالثاً من جهة الوضع فان الارض كانت تحت المياه التي بسببها كانت غير مرئية والهواء الذي هو مقر الظلام يُذكر انه كان فوق المياه وذلك بقوله « كان على وجه الغمر ظلام » واما ما بقي مما يجب تمييزه فسياتي بيانه في مب ٧١



الفصل الثاني

في ان الميولي العارية عن الصورة هل هي واحدة في جميع الجسمانيات
يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الميولي العارية عن الصورة واحدة في
جميع الجسمانيات فقد قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ١٢ ب ١٢ « اجد
امرئ صنعتها احدهما ما كان له صورة والآخر ما كان عارياً عن الصورة » وقال
ان هذا الاخير هو الارض الغير المرئية والغير المركبة التي قال انها عبارة عن
هيولي الجسمانيات . فاذا هيولي جميع الجسمانيات واحدة

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الالهيات ك ٥ م ١٠ « الاشياء المتحدة في الجنس
متحدة في المادة » وجميع الجسمانيات متفقة في جنس الجسم . فاذا لها هيولي واحدة
٣ وايضاً ان الافعال المختلفة تحدث في قوى مختلفة والفعل الواحد يحدث
في قوة واحدة . وجميع الاجسام لها صورة واحدة وهي الجسمية . فاذا جميع
الجسمانيات لها هيولي واحدة

٤ وايضاً اذا اعتبرت الميولي في حد نفسها فهي موجودة بالقوة فقط . والتمايز
يحدث بالصور . فالميولي اذا باعتبارها في حد نفسها واحدة فقط في جميع
الجسمانيات

لكن يعارض ذلك ان جميع الاشياء المتفقة في المادة تتبادل بينها الاستحالة
والفعل والانفعال كما في كتاب الكون والفساد ١ م ٥٠ . والاجرام العلوية
والسفلية ليس بينها هذه النسبة المتبادلة . فاذا ليست مادتها واحدة

والجواب ان يقال ان الفلاسفة اختلفوا في هذه المسئلة فان افلاطون وجميع
الفلاسفة الذين قبل ارسطو وضعوا ان جميع الاجسام مركبة من طبيعة العناصر
الاربعة ولكون العناصر الاربعة مشتركة في مادة واحدة كما يتضح ذلك من الكون
والفساد المتبادل فيها يلزم ان لجميع الاجسام مادة واحدة واما كون بعض الاجسام

غير فاسدة فلم يعلِّله افلاطون بحالة المادة بل بارادة الصانع وهو الله الذي حكى عنه انه قال نلا جرام الفلكية «انت منخله بطبيعتك ولكك غير منخله بارادتي لان ارادتي اعظم من لحامك» وقد ابطال ارسطو هذا القول في كتاب السماء والعالم ١ م هـ بحركات الاجسام الطبيعية لانه لما كانت للجسم الفلكي حركة طبيعية مختلفة عن الحركة الطبيعية التي للعناصر يلزم ان طبيعته مغايرة لطبيعة العناصر الاربعة . وكما ان الحركة المستديرة الخاصة بالجسم الفلكي منزهة عن التضاد وحركات العناصر متضادة كالصاعدة والهابطة كذلك الجسم الفلكي منزّه عن التضاد والاجسام العنصرية متضادة ولان الكون والفساد ينشآن عن المتضادات يلزم ان الجسم الفلكي غير فاسد في طبيعته والعناصر فاسدة في طبيعتها — على ان ابن جبرول مع هذا الاختلاف في قابلية الفساد الطبيعية وعدمها قد وضع مادة واحدة لجميع الاجسام معتبراً واحدة الصورة الجسمانية ولكن لو كانت صورة الجسمية صورة واحدة بالذات لتوارد عليها بقية الصور التي تتمايز بها الاجسام للزم هذا القول بالضرورة للزوم ككون تلك الصورة حالة في المادة دون تغيير وكون كل جسم غير فاسد من جهتها بل انما يعرض فيه الفساد بزوال الصور اللاحقة ولا يكون ذلك فساداً مطلقاً بل من وجه لاستناد العدم الى موجود بالفعل كما كان ايضاً مذهب متقدمي الطبيعيين الذي كانوا يجعلون محل الاجسام موجوداً ما بالفعل كالنار او الهواء او نحوها — واما اذا اعتبرت ان لا صورة حاة في جسم فاسد تبقى معروضة للكون والفساد لزم بالضرورة ان هيولى الاجسام الفاسدة ليست نفس هيولى الاجسام الغير الفاسدة لان الهيولى بحسب حقيقتها هي بالقوة الى الصورة فاذا اعتبرت في حد نفسها وجب ان تصكون بالقوة الى صورة جميع تلك الاشياء المشتركة فيها وهي لا توجد بالفعل بصورة واحدة الا بالنظر الى تلك الصورة فاذا لا تزال بالقوة بالنظر

الى جميع الصور الأخرى وليس يمنع من هذا ما اذا كانت احدى تلك الصور
أكمل من سواها ومنضمنة في ذاتها بالقوة سائر الصور لان نسبة القوة في حد
ذاتها الى الكامل والناقص على السواء فكيف انها متى لبست صورة ناقصة تكون
بالقوة الى صورة كاملة كذلك العكس. اذا متى كانت المادة لابساً صورة جسم
غير فاسد لا تزال ايضاً بالقوة الى صورة جسم فاسد ومتى لم تكن حاصلةً عليها
بالفعل اجتمع فيها الصورة والعدم لان نقصان الصورة في ما بالقوة الى الصورة
عدم. وهذه الحال خاصة بالجسم الفاسد. فاذا يستحيل ان تكون مادة الجسم
الفاسد والغير الفاسد بالطبع واحدة — وليس يجب مع ذلك ان يقال بما زعمه
ابن رشد في كتاب جوهر العالم ب ٢ من ان الجسم السماوي هو بعينه مادة
السما اي موجود بالقوة الى الحيز لا الى الوجود وان صورته هي الجوهر المفارق
المتصل به اتصال المحرك لا متنازع اثبات موجود بالفعل من دون ان يكون
باسره فعلاً وصورة او ذا فعل او صورة. فاذا متى ارتفع بتصور العقل الجوهر
المفارق المجهول محركاً فاذا لم يكن الجسم السماوي ذا صورة اي مركباً من
صورة ومحلها يلزم ان يكون باسره صورة وفعلاً وكل ما كان كذلك فهو معقول
بالفعل وهذا لا يجوز على الجسم السماوي لكونه محسوساً فيلزم اذا ان مادة
الجسم السماوي باعتبارها في حد نفسها ليست بالقوة الا الى الصورة الحاصلة
عليها ولا فرق في ذلك بين ان تكون نفساً او اسراً آخرو من ثم فهذه الصورة
تكمل المادة كلاً لا يبقى معه فيها اصلاً قوة الى الوجود بل الى الحيز فقط كما
قال ارسطو في كتاب السماء والعالم ١ ٠ ٣٠ وهكذا لا تكون مادة الجسم
السماوي والعناصر واحدة الا على سبيل التشكيك من حيث ان هذه الامور
متفقة في حقيقة القوة

اذا الجيب على الاول بان اوغسطينوس تثنى في ذلك على مذهب افلاطون

الذي لم يكن يقول بطبيعة خامسة او يقال ان المادة العاربية عن الصورة واحدة
 بوحدة الرتبة كما ان جميع الاجسام متحدة في رتبة الخليقة الجسمية
 وعلى الثاني بانه اذا اعتبر الجنس الطبيعي فالاجسام الفاسدة والغير الفاسدة
 ليست متجانسة لاختلاف حال القوة فيها كما في الالهيات كـ ١٠ م ٢٦ واذا اعتبر
 الجنس المنطقي فجميع الاجسام متجانسة لاتفاقها في حقيقة الجسمية
 وعلى الثالث بان صورة الجسمية ليست واحدة في جميع الاجسام اذ ليست
 مغايرة للصور التي تميزها الاجسام كما مر في جرم الفصل
 وعلى الرابع بانه لما كانت القوة ثقالة الى الفعل كان الموجود بالقوة مختلفاً من
 طريق نسبته الى فعل مختلف كسبة البصر الى اللون والسمع الى الصوت ومن
 ثم كانت مادة الجسم السماوي مغايرة لمادة العنصر لعدم كونها بالقوة الى صورة
 العنصر

الفصل الثالث

في ان سماء عليين هل خلقت مع الهيولى العاربية عن الصورة
 يتخلى الى الثالث بان يقال : يظهر ان سماء عليين لم تخلق مع الهيولى العاربية
 عن الصورة لان عليين لو كانت شيئاً ما لوجب ان تكون جسماً محسوساً وكل
 جسم محسوس فهو متحرك . وعليون ليست متحركة والا لأدركت حركتها
 بحركة جسم ظاهر وهذا غير ظاهر اصلاً . فاذا ليست عليون شيئاً مخلوقاً مع
 الهيولى العاربية عن الصورة

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٤ « ان الاجرام السفلية
 تدبر بالاجرام العلوية على ترتيب ما » فلو كانت عليون جرماً علوياً لوجب
 ان يكون لها تأثير ما في هذه الاجرام السفلية . وهذا غير ظاهر ولا سيما اذا
 جعلت غير متحركة اذ ليس بحركتها جسم ما لم يكن متحركاً . فاذا ليست عليون

مخلوقة مع الهيولى العارضة عن الصورة

٣ وايضاً ان قيل ان عليين هي محل النظر العقلي وليس لها نسبة الى الآثار الطبيعية يعارضه قول وعسطينوس في كتاب الثالث ٤ ب ٢٠ « متى تفكرنا بشيء ازلي لا نكون في هذا العالم » ومن هذا يتضح ان النظر العقلي يرفع العقل الى ما فوق الجسمانيات . فاذا ليس يُجمل للنظر العقلي مكاناً جسيماً

٤ وايضاً يوجد بين الاجرام العلوية جرمٌ بعضه شفافٌ وبعضه مضيءٌ وهو فلك الكوكب وهناك ايضاً فلكٌ كله شفافٌ يسميه بعض الفلك المائي او البلوري فتدرك انه فلك آخر اعلى لوجب ان يكون كله مضيئاً وهذا مستحيلٌ والا لكان الهواء مستثيراً دائماً فلم يكن ليلٌ اصلاً . فاذا ليست عليون مخلوقة مع الهيولى العارضة عن الصورة

لكن يعارض ذلك قول استرابوس ليس المراد بالسماء في قوله : في البدء خلق الله السماء والارض : الجلد المنظور بل فلك عليين المسمى في اليونانية إمبيريون اي الناري

والجواب ان يقال ان فلك عليين لم يثبت الا استرابوس وييدا ثم باسيليوس وهم متفقون في اثباته من وجهٍ اي من جهة كونه مقر الطوباويين فقد قال استرابوس وييدا في شرح تلك « حالما كَوْن امتلاً باللائكة » وقال ايضاً باسيليوس كما ان الملائكة يدحرون الى الظلمات القصوى كذلك الثواب على الاعمال الصالحة يتجدد في ذلك النور الذي وراء العالم وهناك يفوز الصالحاء بمقر الراحة » ولكنهم مختلفون في وجه اثباته فان استرابوس وييدا انما يثبتانه لان الجلد المراد به عندهما عبون لم يذكرانه صنع في البدء بل في اليوم الثاني . وباسيليوس انما يثبتانه مثلاً يظهر ان الله ابتداء عمله بالظلام مطلقاً كما افترى المانوية الذين يسمون الاله العهد العتيق الاله الظلام . على ان هذين الوجهين ليسا

ملزمين الزاماً قوياً فان مسألة الجلد الذي يذكره صُنِعَ في اليوم الثاني قد حلها
 اوغسطينوس على خلاف ما حلها به سائر الابطاء القديسين ومسألة الظلام بحلها
 على مذهب اوغسطينوس كما في شرح تك ك ١ ب ١٥ وك ٧ ب ٢٧ ان عدم
 الصورة المعبر عنه بالظلام لم يسبق الصورة بالزمان بل بالاصل ولما على مذهب
 الآخرين فيحلها انه لما لم يكن الظلام خليقة ما بل عدم النور كان دليلاً على الحكمة
 الالهية التي اقتضت ان تجعل اولاً ما اوجدته من لا شيء على حال ناقصة ثم
 تصير به الى الكمال - ويمكن ان يؤخذ لذلك من حال المجد وجه أقوى فانه
 يرجح في الثواب المستقبل ضربان من المجد احدهما روحاني والآخر جسماني
 وليس ذلك بتعجيد الابدان البشرية فقط بل بتعجيد العالم بأسره ايضاً . فالمجد
 الروحاني ابتداءً من بدء العالم بسعادة الملائكة الذين وعد القديسون المساواة بهم
 فاذا كان من اللائق ان يتبدى المجد الجسماني ايضاً من البدن في جسم ما يكون
 من البدن ايضاً بريئاً من الفساد والتغير ومضياً بالكلمة كما يرجح ان تكون الخليقة
 الجسمانية بأسرها بعد القيامة ولهذا يقال لذلك انك اي فلك عليين ناري لا
 اخذاً من الحرارة بل من الاشراق - ويجب ان يعلم ان اوغسطينوس قال في
 مدينة الله ك ١٠ ب ٩ و ٢٧ ان فرفوروس ميز الملائكة عن الشياطين فجعل
 الامكنة الهوائية للشياطين والامكنة الاثيرية او النارية للملائكة ولكن فرفوروس
 اتباعاً لافلاطون كان يعتبر هذا الفلك المكوكب نارياً ولهذا سماه امبيرياً او
 اثيرياً باعتبار اخذ الاثير من الالتهاب لا باعتبار اخذه من سرعة الحركة كما
 قال ارسطو في كتاب السماء والعالم ١ م ٢٢ وانما ذكرنا هذا لئلا يظن ظان ان
 اوغسطينوس اثبت عليين بالمعنى الذي اثبت به المتأخرون
 اذاً اجيب على الاول بان الاجسام المحسوسة متحركة بحسب حالة العالم اذ
 بحركة الخليقة الجسمانية يقصد تكثر العناصر ولما متى اكتمل المجد الاكتمال

الآخر فتبطل حركة الاجسام وهكذا وجب ان تكون منذ البدء حالة عليين
وعلى الثاني بانه لا يعد ما قاله بعض من ان فلك عليين لا اتجاهه الى حال
المجد ليس له تأثير في الاجرام السفلية المندرجة تحت رتبة أخرى لاتجاهها الى
مساق الاشياء الطبيعي غير ان الاقرب في ما يظهر ان يقال كما ان الملائكة
الاعلى انوقوف بين يدي الله وان كانوا لا يرسلون يؤثر في الملائكة
الواسط والأدنين الذين يرسلون كما قال ديونيسيوس في مراتب الساطة السماوية
ب ٨ كذلك فلك عليين يؤثر في الاجرام التي تتحرك وان كان ليس يتحرك
فيجوز اذن ان يقال انه يؤثر في الفلك الاول الذي يتحرك لاشياء متفلاً
وعارضاً بالحركة بل امرأ ثابتاً ومستمراً كقوة الاحنواء والتأثير او نحو ذلك من
الامور الخطيرة

وعلى الثالث بان تعيين مكان جسمي للنظر العقلي ليس من وجه الضرورة بل
من وجه اليقظة لتحصل المطابقة بين الضياء الظاهر والضياء الباطن ولذا قال
باسيليوس في خط ٢ في ستة ايام الخلق «الروح الخادم لم يكن قادراً ان يستقر
في الظلام بل كان من عادته ان يستقر في النور والبعجة»

وعلى الرابع بما قاله باسيليوس في الموضع المتقدم ذكره وهو «من المحقق ان
السما صُنعت على شكل كروي ذات جرم كثيف وصلب جداً بحيث يقدر ان
يفصل ما في داخله عما هو خارج عنه وهذا موجب لكونها قد جعلت المكن
المذكور وراءها خالياً من النور لاحتجاب الضياء الذي كان يرسل عليه اشعته»
لكن لما كان جسم الجلد على صلابته شفافاً لا يحجب النور كما يظهر من اننا
نرى نور الكواكب مع توسط الافلاك بيننا وبينها يمكن الجواب بان لفلك عليين
نوراً ليس متكشفاً حتى يرسل اشعة كجرم الشمس بل اللف او انه مضي بضياء
المجد الذي ليس مطابقاً للضياء الطبيعي

الفصل الرابع

في ان الزمان هل خُلِقَ مع الهيولى العارية عن الصورة

يُنْخَطِى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الزمان لم يُخْلَقْ مع الهيولى العارية عن الصورة فقد قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ١٢ ب ١٢ مخاطباً الله « اجد شيئين صنعتهما خاليتين من الازمنة الهيولى الاولى الجسمانية والطبيعة الملكية »
فاذا لم يُخْلَقْ الزمان مع الهيولى العارية عن الصورة

٢ وايضاً ان الزمان ينقسم الى نهار وليل . وكلاهما لم يكن موجوداً منذ البدء بل انما وُجِدَا بعدُ عندما فصل الله بين النور والظلام . فاذا لم يكن الزمان منذ البدء

٣ وايضاً ان الزمان هو عدد حركة الجلد الذي يذكّر انه صُنِعَ في اليوم الثاني فاذا لم يكن الزمان منذ البدء

٤ وايضاً ان الحركة هي اقدم من الزمان فهي اولى من الزمان بان تجعل في عداد المخلوقات الأولى

٥ وايضاً كما ان الزمان مقدار خارج كذلك المكان ايضاً . فاذا ليس الزمان اولى من المكان بان يجعل في عداد المخلوقات الأولى

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في شرح تك ١ ب ٣ « الخليفة الروحانية والجسمانية خُلِقَتْ في بدء الزمان »

والجواب ان يقال ان الجمهور على ان المخلوقات الأولى اربعة الطبيعة الملكية وسماء عليين والهيولى الجسمانية العارية عن الصورة والزمان لكن يجب ان يعلم ان هذا القول غير متجه على مذهب اوغسطينوس فانه وضع في اعترافاته ك ١٢ ب ١٢ مخلوقين اولين وهما الطبيعة الملكية والهيولى الجسمانية العارية عن الصورة دون ان يذكر شيئاً عن سماء عليين وهذان الامران اي الطبيعة الملكية والهيولى

العارية عن الصورة سابقان على الصورة بالطبع لا بالمدة وكما سبقنا على الصورة بالطبع كذلك هما سابقان بالطبع على الحركة والزمان أيضاً وعلى هذا لا يصح عد الزمان معهما . وإنما يتجه ذلك القول الأول على مذهب سائر الآباء القديسين القائلين بتقدم عدم الصورة في الهوى على الصورة بمدة وهذه المدة تقتضي بالضرورة وجود زمان ما والا لا يمنع تصور مقدار لها

إذا اجيب على الأول بان أوغسطينوس إنما قال ذلك باعتبار أن الطبيعة الملكية والهوى العارية عن الصورة متقدمتان على الزمان بالأصل أي بالطبع وعلى الثاني بانه كما ان الهوى على مذهب سائر الآباء القديسين كانت على نحو ما عارية عن الصورة ثم تصوّرت كذلك الزمان كان عارياً عن الصورة على نحو ما ثم تصوّر وانقسم الى نهار وليل

وعلى الثالث بانه اذا كانت حركة الجلد لم توجد حالاً منذ البدء لم يكن الزمان الذي تقدمها عدداً لها بل عدداً للحركة الأولى أي كانت لان كون الزمان عدداً حركة الجلد عارض له من حيث ان حركة الجلد هي الحركة الأولى ولو كانت الحركة الأولى حركة أخرى لكان مقدارها الزمان لان كل شيء يتقدر بما هو الأول في جنسه . ولا بد من القول بوجود حركة ما حالاً منذ البدء ولو بحسب تعاقب التصورات والتأثرات في العقل الملكي ويمتنع تصور حركة دون الزمان اذا ليس الزمان شيئاً سوى « عدد المتقدم والمتأخر في الحركة »

وعلى الرابع بانه انما يجعل بين المخلوقات الأول ما له نسبة عامة الى الاشياء ولهذا وجب ان يجعل بينها الزمان لتضمنه حقيقة المقدار العام ولم يجعل بينها الحركة اذ ليس لها نسبة الا الى الحل المتحرك فقط

وعلى الخامس بان المكان مندرج في فلك عليين المشتمل على جميع الاشياء ولان المكان من الموجودات القارة خلقت اجزأؤه كلها مع الهوى العارية

عن الصورة واما الزمان فنكونه غير قائم لم يخلق منه مع الحيولى العارية عن الصورة
الجزء الاول كما انه الآن ايضا ليس يوجد منه بالفعل الا الآن الحاضر



المبحث السابع والستون

في فعل التمييز في نفسه — وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في فعل التمييز في نفسه واولاً في فعل اليوم الاول ثم في فعل اليوم الثاني ثم
في فعل اليوم الثالث . اما الاول فابحث فيه يدور على اربع — ثل — ١ في ان النور هل
يقال حقيقة في الروحانيات — ٢ هل النور الجسماني جسم — ٣ هل هو كيفية — ٤ هل كان
من المناسب ان يصنع النور في اليوم الاول

الفصل الاول

في ان النور هل يقال حقيقة في الروحانيات

يخطئ انى الاول بان يقال : يظهر ان النور يقال حقيقة في الروحانيات
فقد قال اوغسطينوس في شرح تك ٤ ب ٢٨ « ان في الروحانيات نوراً افضل
وأكد وان المسيح ليس يقال له نور كما يقال له حجر بل ذاك يقال عليه حقيقة
وهذا مجازاً »

٢ وايضاً ان ديونيسيوس قد وضع النور في الاسماء الالهية ب ٤ بين اسماء
الله العقلية . والاسماء العقلية يقال حقيقة في الروحانيات . فاذا النور يقال
حقيقة فيها

٣ وايضاً قال الرسول في افسس ٥ : ١٣ « كل ما يظهر هو نور » والظاهر في
الروحانيات حق منه في الجسمانيات . فكذا النور ايضاً

لكن يعارض ذلك ان امبروسيوس وضع النور في كتب الايمان ٢ بين ما

يقال على الله مجازاً

والجواب ان يقال ان اسماً يمكن اعتباره من جهتين من جهة وضعه اللغوي ومن جهة وضعه الاصطلاحي كما يتضح في اسم الرؤية الموضوع في اصله للدلالة على فعل حاسة البصر ولكنه اعتباراً لشرف هذه الحاسة وصدقها توسع فيه حتى أطلق في الاصطلاح على ادراك الحواس الأخر مطلقاً فالتناقول انظر كيف طعمه او كيف رائحته او كيف هو حارٌّ وعلى ادراك العقل ايضاً كقوله في متى ٨: ٥ «طوبى لثاقبي القلوب فانهم يعاينون الله» وكذا حكم النور فانه موضوع في الاصل للدلالة على ما به يظهر الشيء لحاسة البصر ثم توسع فيه حتى استعمل للدلالة على ما به يظهر الشيء لاي قوة كانت فاذا اعتبر بحسب اللغة فنما يقال في الروحانيين مجازاً كما قال امبروسيوس واذا اعتبر بحسب الاصطلاح الذي يطلق فيه على كل ظهور فهو يقال في الروحانيين حقيقة

وبهذا يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الثاني

هل النور جسم

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان النور جسم فقد قال اوغسطينوس في كتاب الاختيار ٣ ب ٥ ان «النور له المقام الاول بين الاجسام» فاذا النور جسم ٢ وايضاً قال الفيلسوف في كتاب الجدل ٥ ب ٢ ان «النور نوع من النار» والنار جسم فكذا النور ايضاً

٣ وايضاً ان الحمل والانتفاع والانعكاس امور خاصة بالاجسام . والنور او الشعاع يتصف بها كلها . وايضاً فان الاشعة المختلفة تتصف بالاتصال والانفصال كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٦ وهذا ايضاً لا يجوز في ما يظهر الا على

الاجسام فالنور اذا جسم

لكن يعارض ذلك انه يستحيل اجتماع جسمين في مكان واحد . والنور والهواء
يجمعان في مكان واحد . فاذا نيس النور جسماً

والجواب ان يقال يستحيل ان يكون النور جسماً وتوضيح ذلك من ثلاثة وجوه
اما اولاً فمن جهة اخيرون لان حيز كل جسم . مغاير لحيز جسم آخر ولا يجوز طبعاً
اجتماع جسمين في حيز واحد اي جسمين كانا لان الماسة تقتضي تقارراً في
الوضع . واما ثانياً فمن اعتبار الحركة لانه لو كان النور جسماً لكانت الاستنارة
حركة مكانية للجسم وليس شيء من حركة الجسم المكانية يجوز حصوله في الآن
لان كل ما يتحرك بالحركة المكانية يجب ان يحصل في وسط الحجم قبل حصوله
في المنتهى والاستنارة تحصل في الآن ولا يقال انها تحصل في زمان غير مدرك
لان الزمان قد يمكن خفاؤه في المسافة الصغيرة واما في المسافة الكبيرة كالتي من
المشرق الى المغرب فيمتنع خفاؤه لانه متى حصلت الشمس في نقطة الافق استنار
للحال نصف الكرة باسره الى النقطة المقابلة . وهناك امر آخر يجب اعتباره من
جهة الحركة فان لكل جسم حركة طبيعية محدودة وحركة الاستنارة تكون الى
كل جهة وليست على الاستدارة باكثر مما هي على الاستقامة فيتضح من ثم ان
الاستنارة ليست حركة مكانية لجسم . واما ثالثاً فمن جهة الكون والفساد فانه
لو كان النور جسماً للزم عند اتمام الجو بزوال اثير فساد جسم النور وقبول
مادته صورة أخرى وهذا غير ظاهر الا ان يقال ان الظلمة ايضاً جسم ولا يظهر
ايضاً عن اية مادة يتكون كل يوم هذا الجرم العظيم المالى . وسط نصف الكرة
والقول ايضاً بان هذا الجرم العظيم يفسد بمجرد زوال النير اهل لان يفسد منه
وان قال قائل ليس يفسد ولكنه يقبل ويدور مع الشمس فما عسى ان يقال في
حدوث الظلمة في البيت كله عند اعتراض جسم ما حول السراج لا يقال ان النور

يجمع حول السراج اذ ليس يظهر هناك بعد اعتراض الجسم نوراً اعظم مما كان قبله واذا كان هذا كله ليس منافياً للعقل فقط بل للحس ايضاً يجب ان يقال انه يستحيل ان يكون النور جسماً

اذ اُجيب على الاول بان اوغسطينوس اراد بالنور الجسم النير بالفعل اي النار لانها اشرف العناصر الاربية

وعلى الثاني بان ارسطو يطلق النور على النار التي في هيولائها الخاصة كما انها اذا كانت في الهيولى الهوائية يقال لها لهب او في الهيولى الارضية يقال لها جمر ومع ذلك فان الامثلة التي يوردها ارسطو في كتب المنطق لا يجب ان يُعتد بها كثيراً لانه يوردها كظنية على مذهب غيره

وعلى الثالث بان النور يوصف بكل ذلك مجازاً كما يجوز ان توصف به الحرارة ايضاً لانه لما كانت الحركة المكانية هي الحركة الأولى بحسب الطبع كما قرره الفيلسوف في الطبيعيات كـ ٨ م ٥ تطلق الاسماء الخاصة بالحركة المكانية على كل تنوير وحركة كما يطلق ايضاً اسم البعد المختص بالمكان على جميع المتضادات كما في الاقليات كـ ١٠ م ١٣

الفصل الثالث هل النور كيفية

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان النور ليس بكيفية لان كل كيفية فانها تبقى راسخة في موضوعها حتى بعد زوال الفاعل كما تبقى الحرارة في الماء بعد ابتعاده عن النار والنور ليس يبقى في الهواء بعد زوال النير . فاذاً ليس النور كيفية

٢ وايضاً كل كيفية محسوسة فلها ضد كضادة البارد للغار والاسود للابيض والنور ليس له ضد لان الظلمة هي عدم النور فاذاً ليس النور كيفية محسوسة

٣ وايضاً ان العلة هي اقدر من المعلول . ونور الاجرام العلوية يؤثر الصور الجوهرية في هذه السفليات ويفيد الالوان الوجود الروحاني لانه يجعلها مرئية بالفعل . فاذا ليس انور كيفية محسوسة بل هو بالاحرى صورة جوهرية اوروجانية

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ا ب ٩ ان النور كيفية

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان النور ليس له في الهواء وجود عيني كوجود اللون في الجدار بل وجود ذهني كوجود شبه اللون في الهواء لكن هذا باطل لوجهين اولاً لان الهواء يتصف بالنور اذ يصير مستنيراً بالفعل وليس يتصف باللون فلا يقال هواء متلون . وثانياً لان النور يحدث أثراً في الطبيعة فان الاجسام تتنخن باشعة الشمس والشيء الذهني لا يحدث تغييراً طبعياً — وذهب آخرون الى ان النور هو صورة الشمس الجوهرية وهذا ايضاً يظهر مستحيلاً لوجهين اولاً لانه لا صورة جوهرية محسوسة بالذات لان الماهية هي موضوع العقل كما في كتاب النفس ٣م ٢٦ والنور مرئي بالذات . وثانياً لان ما هو صورة جوهرية في شيء يستحيل ان يكون صورة عرضية في شيء آخر لان الصورة الجوهرية من شأنها الذاتي افادة النوع فهي تلزمه دائماً وفي جميع الاشياء . والنور ليس صورة جوهرية للهواء والا لفسد الهواء بزواله . فاذا يستحيل ان يكون صورة جوهرية للشمس — فاذا يجب ان يقال كما ان الحرارة كيفية فعلية لاحقة لصورة النار الجوهرية كذلك النور كيفية فعلية لاحقة للصورة الجوهرية في الشمس او في اي جرم آخر مضي بذاته اذا كان ثم جرم آخر كذلك . يدل على هذا ان لاشعة النجوم المختلفة اثاراً مختلفة باختلاف طبائع الاجسام اذا اجيب على الاول بانه لما كانت الكيفية لاحقة للصورة الجوهرية كانت

حال الموضوع في قبوله الكيفية مختلفة كاختلافها في قبوله الصورة لانه متى قبلت الميولي الصورة قبولاً كاملاً كانت الكيفية اللاحقة الصورة ايضاً راسخة كما لو استحال الماء ناراً واما متى حلت الصورة الجوهرية حلولاً ناقصاً بابتدائها على نحو ما فالكيفية اللاحقة لما تلبث مدة ما ولكنها لا تستمر دائماً كما يتضح في الماء المتسخن الذي يعود الى طبيعته . والاستنارة لا تحصل بتغير . في الميولي حتى تقبل صورة جوهرية فيكون ثم ابتدأ ما للصورة ولهذا ليس يستمر النور الا مدة وجود الفاعل

وعلى الثاني بان عدم وجود صدر للنور عارض له من حيث هو كيفية طبيعية للجسم الاول المحرك المنزه عن التضاد
وعلى الثالث بانه كما ان الحرارة هي بمنزلة علة آية تفعل بقوة الصورة الجوهرية لاصدار صورة النار كذلك النور بمنزلة علة آية تفعل بقوة الاجرام العلوية لاصدار الصور الجوهرية ولجعل الالوان مرئية بالفعل من حيث هو كيفية للجسم الاول المحسوس

الفصل الرابع

ما يذكر من صدور النور في اليوم الاول مناسب

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان ما يذكر من صدور النور في اليوم الاول غير مناسب لان النور كيفية كما مر في الفصل الآنف . والكيفية لكونها عرضاً لا تتضمن حقيقة الاول بل بالاحرى حقيقة الأخير . فاذا ليس ينبغي القول بان النور صدر في اليوم الاول

٢ وايضاً ان الليل يمتاز عن النهار بالنور وهذا يكون بالشمس التي يذكر انها كُوت في اليوم الرابع . فاذا ليس ينبغي القول بان النور صدر في اليوم الاول
٣ وايضاً ان الليل والنهار يحدثان عن حركة الجرم المضيء الدورية . والحركة

الجمانية لا يتخذوا من ذلك سبيلاً الى عبادة الأوثان فظنهم ان تلك الجواهر
آلهة اذ كانوا لا يزالون جاثمين الى ما نهوا عنه من عبادة الشمس والقمر والنجوم
لاعتقادهم انها آلهة. وقد قدم موسى ضربين من عروق الخلقة الجمانية عن
الصورة احدهما بقوله «كانت الارض خالية خاوية» والآخر بقوله «كن على
وجه النمر ظلام» اما عدم الصورة الذي من جهة الظلام فكان من الضرورة ان
يرتفع اولاً بصدور النور لوجهين اما اولاً فلان النور كيفية للجسم الاول كما
مر في الفصل الآنف فوجب ان يكون اول صورة للعالم واما ثانياً فلعموم النور
لاشتراك الاجرام السفلية والعلوية فيه وكما يتدرج في المعرفة من الاعم كذلك الامر
في الفعل فان الحي يتولد قبل الحيوان والحيوان قبل الانسان كما في كتاب تولد
الحيوانات ٢ ب ٣ فاذا كذلك وجب ان يظهر ترتيب الحكمة الالهية فكان اول
فعل من افعال التمييز اصدار النور من حيث هو صورة الجسم الاول ومن حيث
هو اعم على ان باسيليوس قد علل ذلك ايضاً بوجه ثالث وهو ان جميع ما
سوى النور يظهر بالنور ويمكن زيادة وجه رابع وهو الذي ذكر في المعارضة اذ
يستحيل وجود اليوم بدون النور فوجب من ثمة ان يصنع النور في اليوم الاول
اذا اوجب على الاول بانه اذا اعتبر مذهب القائلين بتقديم عدم الصورة في
الهيولى على الصورة بالزمان وجب القول بان الهيولى خلقت في البدء لاسباب
صوراً جوهرية ثم تصوّرت بعد ذلك باحوال عرضية كان للنور بينها المقام الاول
وعلى الثاني بان بعضاً ذهبوا الى ان ذلك النور كان سحابة مضيئة رجعت بعد
تكوين الشمس الى الهيولى السابقة لكن هذا غير صحيح لان الكتاب يذكر في
اول سفر التكوين تكوين الطبيعة على حال ثبت فيما بعد فلا ينبغي من ثم
القول بان شيئاً أُبدع حينئذ ثم انعدم بعد ذلك ولهذا ذهب آخرون الى ان
تلك السحابة المضيئة لا تزال باقية وهي متصلة بالشمس بحيث لا يمكن انفازها

عنها لكن على هذا القول لا يكون في بقاء تلك السحابة فائدة وليس في آثار الله شيء دون فائدة. ومن ثم ذهب غيرهم الى ان جرم الشمس قد تكون من تلك السحابة وهذا ايضا مستحيل على القول بان جرم الشمس ليس من طبيعة العناصر الاربعة بل هو ذو طبيعة غير فاسدة لا متنازع ان تلبس هيولاها على هذا القول صورة أخرى — ولهذا يجب ان يقال ان ذلك النور كان نور الشمس التي كانت حينئذ عارية عن الصورة باعتبار ان جوهرها كان في الوجود وكان له قوة على الانارة بلا جمال ولكنه بعد ذلك التي فيه قوة مخصوصة ومحدودة على اصدار آثار مخصوصة وعلى هذا يكون صدور هذا النور قد انفصل به النور عن انظمة من ثلاثة وجوه اما اولاً فمن جهة العلة بناءً على ان جوهر الشمس كان علة النور وكثافة الارض كانت علة الظلمة. واما ثانياً فمن جهة المكان لان النور كان في النصف الواحد من الكرة والظلمة كانت في النصف الآخر. واما ثالثاً فمن جهة الزمان لانه في النصف الواحد بعينه من الكرة كان النور في جزء من الزمان والظلمة في جزء آخر وهذا هو المراد بقوله وسمى النور نهارة والظلام ليلاً وعلى الثالث بان باسيليوس قال في خط ٢ في ستة ايام الخلق ان وجود النور والظلمة حينئذ كان بانسائط النور وانتقاضه وليس بالحركة وقد اورد عليه اوغسطينوس في شرح تلك لك ١ ب ١٦ انه لا وجه لهذا التعاقب بين انبساط النور وانتقاضه اذ لم يكن حينئذ لا الانسان ولا الحيوان فينتفع به. وايضاً فليس من طباع الجسم المضيء ان يقبض النور وهو حاضر بل انما يمكن ذلك على سبيل المعجزة وليس البحت في اول تكوين الطبيعة عن المعجزات بل عن حال طبيعة الاشياء كما اوغسطينوس في شرح تلك لك ١ ب ١ — ولهذا يجب ان يقال ان في السماء حركتين احدها عامة للسماء كله وهي التي احدثت النهار والليل وهذه يظهر انها انشئت في اليوم الاول والأخرى تختلف باختلاف الاجرام وبحسب هذه

الحركات المختلفة يحصل اختلاف الأيام والاشهر والسنين ولهذا لم يرد في اليوم الاول الا ذكر تمايز الليل والنهار الحاصل بالحركة العامة واما اختلاف الايام والاقوات والسنين فهو مذكور في اليوم الرابع بقوله « لتكون لاقوات وايام وستين » وهذا الاختلاف يحصل بالحركات الخاصة

وعلى الرابع بان عدم الصورة عند اوغسطينوس لم يتقدم الصورة بالزمان فيجب من ثم ان يقال ان المراد باصدار النور افاضة الصورة على الخليفة الروحانية لا المستكملت بالمجد الذي لم تخلق معه بل المستكملت بالنعمة التي خلقت معها كما مر في مب ٢٢ ف ٣ فاذا بهذا النور صار الانفصال عن الظلمة اي عن عدم صورة الخليفة الأخرى الغير المتصورة واما اذا كانت الخليفة قد تصوّرت كلها معاً فيكون قد حصل الانفصال عن الظلمة الروحانية لا التي كانت موجودة حينئذ لان الشيطان لم يخلق شريراً بل التي رأى الله انها ستوجد



البحث الثامن والستون

في فعل اليوم الثاني — وفيه اربعة فصول

ثم يجب انظر في فعل اليوم الثاني والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ا في ان الجلد هل صنع في اليوم الثاني — ٢ هل يوجد مياه فوقه — ٣ هل هو فاصل بين مياه ومياه — ٤ هل يوجد سماء واحدة فقط او اكثر

الفصل الاول

في ان الجلد هل صنع في اليوم الثاني

ينحط إلى الاول بان يقال : يظهر ان الجلد لم يصنع في اليوم الثاني ففي تلك ١ : ٨ « سمي الله الجلد سماء » والسماء أبدعت قبل جميع الايام كما يتضح من

قوله « في البدء خلق الله السماء والارض » فإذا لم يُصنع الجلد في اليوم الثاني
٢ وايضاً ان افعال الايام الستة مترتبة بحسب ترتيب الحكمة الالهية . وليس
يليق بالحكمة الالهية ان تؤخر صنع ما هو متقدم بالطبع . والجلد متقدم بالطبع
على الماء والارض وهما مع ذلك مذكوران قبل تكوين النور الذي كان في اليوم
الأول . فإذا لم يُصنع الجلد في اليوم الثاني

٣ وايضاً كل ما صنع في الايام الستة فقد تكون عن المادة المخلوقة قبل جميع
الأيام . والجلد لم يجر تكوينه عن المادة السابقة والآ لكان قابلاً للكون والفساد
فإذا لم يُصنع الجلد في اليوم الثاني

لكن يعارض ذلك قوله في تك ٦: ١ « قال الله ليكن جلد » ثم قوله بعد ذلك
« وكان مساءً وكان صباح يوم ثانٍ »

والجواب ان يقال ان مثل هذه المسائل يجب فيها اعتبار امرين كما نبه
اوغسطينوس في شرح تك ١ ب ١٨ وفي اعترافاته ك ١٢ ب ٢٣ و ٢٤ احدهما
وجوب التصديق بقول الكتاب دون ادنى ريب والثاني انه اذا كان الكتاب
المنزل يحمل معاني كثيرة لا يجوز ان يتمسك احد بمعنى مخصوص الى حد انه
وان ثبت قطعاً بطلان ما كان يظن انه المعنى المراد من الكتاب لا يزال مع ذلك
مكابراً في زعمه لئلا يكون في ذلك سبيل الى استهزاء الكفرة بالكتاب ولئلا
يسد دونهم سبيل الاعتقاد— اذا تمهد ذلك فليعلم ان ما ورد في الكتاب من ان
الجلد صنع في اليوم الثاني يحمل معنيين احدهما ان يكون المراد بالجلد فلك
الكواكب وعلى هذا يجب ان تشرح ذلك على انحاء مختلفة بحسب اختلاف مذاهب
الناس في الفلك فذهب قوم الى ان الفلك مركب من العناصر وهذا كان مذهب
انيذقلس الذي قال مع ذلك انما لا يقبل ذلك الجرم تحاللاً اذ لم يكن في تركيبه
تنافر بل تألف فقط . وذهب قوم آخرون الى ان ذلك الفلك هو من طبيعة

العناصر لاربعة لا بمعنى انه مركب من عناصر بل بمعنى انه عنصر بسيط وهذا
 كان مذهب افلاطون الذي قال ان اجرم الفلكي هو عنصر النار . ومنهم من
 صار الى ان السماء ليست من طبيعة العناصر الاربعة بل هي جسم خامس
 دون العناصر الاربعة وهذا هو مذهب رسطو كما في كتاب السماء والعالم ١٦
 الى ٣٢ - فملى المذهب الاول يمكن التسليم مطابقاً بان الجلد صنع في اليوم الثاني
 حتى من جنة جوهره ايضاً لان اصدار جوهر العناصر هو الى فعل الخلق والابداع
 وتكوين بعض الاشياء من العناصر الموجودة هو الى فعل التمييز والزينة - واما
 على مذهب افلاطون فلا يصح القول بان الجلد صنع بجوهره في اليوم الثاني لان
 ايجاد اجند على ذلك انما هو اصدار عنصر النار . واصدار العناصر هو الى فعل
 الخلق عند من يجعل عدم الصورة في افيولي متقدماً على الصورة بالزمان لان
 صور العناصر هي اول شيء يرد على الهيولي - واما على مذهب ارسطو فبالأولى
 لا يجوز ان يقال ان جوهره صدر في اليوم الثاني باعتبار ان الدلالة بهذه الايام
 على التعاقب الزماني لان الفلك لكونه ذا طبيعة غير فاسدة يتمتع ان تلبس هيولاه
 صورة أخرى فيستحيل ان يكون متكوناً عن مادة سابقة بالزمان فاذا اصدار جوهر
 الجلد انما هو الى فعل الخلق . على انه ليس يتمتع على هذين المذهبين ان يكون
 قد لبس صورة ما في اليوم الثاني فقد قل ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤
 ان نور الشمس كان في الايام الثلاثة الأولى عارياً عن الصورة ثم تصوره في
 اليوم الرابع . واما اذا لم تكن الدلالة بهذه الايام على التعاقب الزماني بل على
 الترتيب الطبيعي فقط كما قال ارغسطينوس في شرح تك ك ٤ ب ٢٢ و ٢ فلا
 مانع ان يقال على اي المذاهب المتقدمة ان تكوين الجلد بحسب جوهره
 يختص باليوم الثاني - والمعنى الآخر ان لا يكون المراد بالجلد فلك الكواكب بل
 ذلك القسم من الجو الذي يتقد فيه السحاب وانما يقال له جلد لتكثف الهواء

فيه لان ما كان من الاجسام كثيفاً شديداً يتخال له جلد اي صب فرقاً بينه وبين الجسم التعليمي كما قال باسيليوس في خط ٣ في ستة ايام الخلق وهذا التفسير ليس يلزم عنه ما يتنافي مذهباً ما ولذا قد مدحه اوغسطينوس بقوله في شرح تك ٢ ب ٤ «أعبر هذه الملاحظة جديدة جداً بالمدح اذ ليس فيها ما يتنافي الايمان ويجرد ايضاحها يتبادر التصديق اليها»

اذا اجيب على الاول بان الذهبي القم قال في خط ٣ في تك ان موسى اورد اولاً بالاجال ما صنعه الله بقوله «في البدء خلق الله السماء والارض» ثم أخذ بعد ذلك بتفصيله كما لو قال قائل «هذا الصانع صنع هذا البيت» ثم قال بعد ذلك «فصنع اولاً الأساس ثم شاد الجدران ثم وضع السقف» وعلى هذا لا يجب ان نفهم بالسماء الواردة في قوله «في البدء خلق الله السماء والارض» غير السماء الواردة في قوله في اليوم الثاني صنع الجلد — ويجوز ايضاً ان يقال ان السماء التي ورد انها خلقت في البدء غير السماء التي ورد انها صنعت في اليوم الثاني وذلك على انحاء مختلفة فمذهب اوغسطينوس كما في شرح تك ٢ ب ١ ان السماء التي ورد انها صنعت في اليوم الأول هي الطبيعة الروحانية العارية عن الصورة والسماء التي ورد انها صنعت في اليوم الثاني هي التملك الجسماني . ومذهب يدا واسترابوس ان السماء التي ورد انها صنعت في اليوم الأول هي سماء علمين وان الجلد الذي ورد انه صنع في اليوم الثاني هو فلك الكواكب ومذهب الدهشقي كما في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٦ ان السماء التي يذكر انها صنعت في اليوم الاول فلك كروي خالي من الكواكب يقول الفلاسفة انه الكرة التاسعة والمتحرك الاول الذي يتحرك بالحركة اليومية وان المراد بالجلد المصنوع في اليوم الثاني فلك الكواكب . وهناك قول آخر ذكره اوغسطينوس في شرح تك ٢ ب ١ وهو ان السماء المصنوعة في اليوم الاول هي فلك

الكواكب وإن المراد بالجلد المصنوع في اليوم الثاني الفضاء الجوي الذي يعتقد فيه السحاب ويقال له أيضاً سماً بالاشتراك ودلالة على هذا الاشتراك قيل صريحاً سمى الله الجلد سماً كما قيل قبله سمى النور يوماً أي نهراً لأن اليوم يُطلق أيضاً على مدة الأربع والعشرين ساعة . قال الرباني موسى وهذه الملاحظة يجب اعتبارها في مواضع أخرى من الكتاب

ومما تقدم يتضح الجواب على الاعتراض الثاني والثالث

الفصل الثاني

هل يوجد مياه فوق الجلد

يُخطئ إلى الثاني بأن يقال : يظهر أن ليس يوجد مياه فوق الجلد لأن الماء ثقيل بالطبع . والمكان الخاص بالثقل ليس في جهة فوق بل في جهة تحت فقط . فإذا ليس يوجد مياه فوق الجلد

٢ وإيضاً أن الماء سائل بالطبع . وما كان سائلاً فليس يمكن استقراره على جسم كروي كما يظهر بالتجربة . فإذا لكون الجلد جسماً كرياً يمتنع وجود ماء فوقه .
٣ وإيضاً أن الماء لكونه عنصراً يتجه إلى تكوين الجسم المتمزج اتجاه الناقص إلى الكامل . وليس محل المزج فوق الجلد بل فوق الأرض فلا يكون في وجود الماء فوق الجلد فائدة . على أنه ليس شيء من أعمال الله لا فائدة فيه . فإذا ليس يوجد مياه فوق الجلد

لكن يعارض ذلك قوله في تلك ٧: ١ « وفصل بين المياه التي فوق الجلد والمياه التي تحت الجلد »

والجواب أن يقال كما قال أوغسطينوس في شرح تلك ٢ ب ٥ « أن شهادة الكتاب المقدس لأجل من أن يدركها عقل إنساني . ولهذا فهما يكن من حقيقة تلك المياه وكيفية وجودها هناك فليس عندنا أدنى ريب بوجودها هناك » أما

حقيقة هانك المياه فمختلف فيها فقد قال اوريجانوس في خط ١ في تك ان تلك
 امياه التي فوق السماوات هي الجواهر الروحانية ولذا قيل في مز ٤٨ : ٤ « المياه
 التي فوق السماوات لتسبح اسم الرب » وفي دا ٣ : ٦٠ « باركي الرب يا جميع المياه
 التي فوق السماوات » وقد اجاب على هذا باسيليوس في خط ٣ في ستة ايام
 اخلق بان ذلك لم يقل لان المياه مخلوقات ناطقة بل لاستكمال مجد الخالق
 بملاحظة ذوي الحس لها بعين الاعتبار والحكمة ولهذا فما قيل عليها قيل هناك
 ايضاً على النار والبرد ونظائرها التي لا مرأى في كونها مخلوقات غير ناطقة . فاذا
 يجب ان يقال انها مياه جسمية واما انها اي مياه هي فالحكم فيه يجب ان يكون
 مختلفاً باختلاف الآراء في الجلد فعلى ان الجلد هو فلك الكواكب الذي يجعل
 من طبيعة العناصر الاربعة يجوز ايضاً ان تكون المياه التي فوق السماوات من
 طبيعة المياه العنصرية واما على ان الجلد هو فلك الكواكب الذي ليس من طبيعة
 العناصر الاربعة فليست ايضاً تلك المياه التي فوق الجلد من طبيعة المياه
 العنصرية بل كما يقال عند استرابوس لاحد الافلاك ناري لمجرد الاشراق كذلك
 يقال لفلك آخر فوق فلك الكواكب مائي لمجرد الشفافية . وايضاً فلوسلمان ان
 الجلد ذو طبيعة اخرى دون العناصر الاربعة فلا يزال يجوز القول بانه فاصل
 بين المياه اذا لم يكن المراد بالماء عنصر الماء بل الخيول العارية عن الصورة كما قال
 اوغسطينوس في شرح تك ١ ب ٥ و ٧ لانه على هذا كل ما كان من الاجسام
 فهو يفصل بين مياه ومياه . واما على ان الجلد هو تلك الطبقة من الهواء التي
 ينعقد فيها السحاب فالمياه التي فوق الجلد هي المياه التي تتحل الى البخرة فتصاعد
 فوق طبقة من اخواء ومنها يتكون المطر لان القول بان المياه المتحلة الى البخرة
 تصعد فوق فلك الكواكب كما قال بعض ممن ذكر اوغسطينوس مذهبهم في
 شرح تك ١ ب ٢ محال قطعاً اولاً بسبب صلابة الفلك وثانياً بسبب الطبيعة

النارية المتوسطة التي تنفي هذه الابجرة وثالثاً لان المكان الذي تصير اليه الاجسام الخفيفة والمتخلفة هو تحت مقعر كرة القمر ورابعاً لانه يظهر للعس ان الابجرة لا يبلغ ارتفاعها قم بعض الجبل . وما يقال ايضاً من ان الجسم متغلغل الى غير النهاية بناء على انه متجزى الى ما لا يتناهي ليس بشيء لان الجسم الطبيعي ليس يتجزأ او يتغلغل الى ما لا يتناهي بل الى حده معين

اذا اوجب على الاول بان بعضاً رأوا ان يحلوا هذا الاعتراض بان المياه وان كانت ثقيلة بالطبع لكنها قائمة فوق السماوات بالقدرة الالهية غير ان هذا الحل قد نفاه اوغسطينوس في شرح تك ك ١١ ب ١ حيث قال « ينبغي ان نبين الآن في ان الله كيف ابدع طبائع الاشياء لا في انه ماذا شاء ان يفعل فيها بقدرته على سبيل المعجزة » فاذا يجب ان يقال ان حل هذا الاعتراض هو على القولين الاخيرين في المياه والجلد ظاهر مما تقدم في جرم الفصل واما على القول الاول فيجب ان يجعل في العنصر ترتيب غير الذي وضعه ارسطو اي أن يجعل حول الارض مياه كثيفة وحول السماء مياه لطيفة بحيث تكون نسبة تلك المياه الى السماء كنسبة هذه الى الارض . او ان يكون المراد بالماء هيولى الاجسام كما مر في جرم الفصل

وعلى الثاني بان الجواب ظاهر ايضاً مما تقدم باعتبار القولين الاخيرين واما باعتبار القول الاول فقد اجاب باسيليوس بأمرين احدهما انه ليس من الضرورة ان كل ما يظهر في مقعر كريات يكون في جهته العليا ايضاً كرياتاً او محدباً . والثاني ان المياه التي فوق السماوات ليست سائلة بل جامدة خارج السماء بما لها من شبه الصلابة الجليدية . وبهذا الاعتبار ايضاً سماها بعضهم فلماً بلورياً

وعلى الثالث بان المياه على القول الثالث مرتفعة فوق الجلد بالطريقة البخارية لاجل فائدة المطر واما على القول الثاني فالمياه موجودة فوق الجلد المراد به

الفلك انشفاف بأسره الحالي عن الكواكب وهو عند بعضهم المتحرك "الاول الذي يدبر تلك كله بالحركة اليومية ليفعل" بالحركة اليومية. سترار الكون كما ان فلك الكواكب يفعل بالحركة التي بحسب منطقة البروج اختلاف الكون والفساد بالإقبال والإدبار وبقوى الكواكب المختلفة . وأما على القول الاول فالياء موجودة هناك لتمديد حرارة الاجرام الفلكية كما قال باسيليوس في خط ٣ في ستة ايام الخلق وقد استدل بعضهم على هذا بان زحل لقربه من المياه العلوية بارد جدًا كما قال اوغسطينوس في شرح تلك ٢ ب ٥

الفصل الثالث

هل الجلد فاصل بين مياه ومياه

يتخطى الى اثالث بان يقال : يظهر ان الجلد ليس فاصلاً بين مياه ومياه لان الجسم الواحد بالنوع له مكان طبيعي واحد . والمياه كلها متمدة بالنوع كما قال الفيلسوف في كتاب الجدل اب ٦ . فاذا ليس يجب ان تختلف مياه عن مياه في المكان

٢ وايضاً ان قيل ان المياه التي فوق الجلد والمياه التي تحته مختلفة بالنوع يرده ان المختلفات بالنوع لا تحتاج الى فاصل اجنبي . فاذا لو كانت المياه العلوية والسفلية مختلفة بالنوع لم يكن الجلد فاصلاً بينها

٣ وايضاً انما يفصل بين مياه ومياه في ما يظهر ما كانت المياه ممتدة له من جاذبيه كما لو بُني حائط في وسط نهر . وواضح ان المياه السفلية ليست متصلة بالجلد . فاذا ليس الجلد فاصلاً بين مياه ومياه

لكن يعارض ذلك قوله في تلك ١ : ٦ « لكن جلد في وسط المياه وليكن فاصلاً بين مياه ومياه »

والجواب ان يقال ان من وقف عند ظاهر كلام التكوين فربما توهم ما زعمه

بعض قدماء الفلاسفة فان بعضاً وضعوا ان الماء جسم غير محدود ومبدأ لجميع
 الاجسام الأخر وربما اعتبر ان هذه اللامحدودية معبر عنها باسم القمر في قوله
 « كان على وجه القمر ظلام » وقد كان في مذهب هؤلاء ايضاً ان تلك السماء
 المحسوسة التي نشاهدها ليست مشتملة على جميع الجسائيات بل يوجد فوقها
 جسم مائي غير محدود وهكذا ربما قال قائل ان جلد السماء فاصل بين المياه
 الخارجية والمياه الداخلية اي جميع الاجسام التي تحت السماء والتي كانوا يجعلون
 الماء مبدأ لها غير انه اذا كان يدرك بالادلة الصحيحة بطلان هذا المذهب فليس
 يجب ان يقال ان هذا مراد ان الكتاب المقدس بل يجب ان يعتبر ان موسى كان
 موجه كلامه الى قوم حتى لم يكن ضعف عقولهم يحتمل ان يذكر لهم سوى ما كان
 بادياً نحس . وكل انسان بالغاً ما بالغ جهله يدرك ان الارض والماء جسمان واما
 الهواء فليس يدرك الجميع انه جسم فان بعض الفلاسفة ايضاً قالوا ان الهواء ليس
 شيئاً وسموا الملاء الهوائي خلاء . ولهذا صرح موسى بذكر الماء والارض ولم
 يصرح بذكر الهواء لئلا يذكر لاولئك الحق امرأ مجهولاً ولكنه ضناً بالحق ان
 يخفى على الالباء جعل سبيلاً الى تعليل فاشار اليه كأنه متصل بالماء بقوله « كان
 على وجه القمر ظلام » فان هذا الكلام يؤذن بان على وجه الماء جسماً مشفياً
 معروضاً للنور والظلام . فالجاء اذن سواء اريد به فلك الكواكب او منعقد
 السحاب من الجو يجوز ان يقال انه فاصل بين مياه ومياه على ان يكون المراد
 بالماء حيولى العارية عن الصورة او جميع الاجرام المشقة لاتفاقها مع المياه في
 الشفافية لان فلك الكواكب فصل بين الاجرام المشقة السفلية والعلوية والجو
 الذي يعتقد فيه السحاب فاصل بين طبقة الهواء العليا التي يتكون فيها المطر ونحوه
 من الكائنات الجوية وطبقة الهواء السفلى المتصلة بالماء والندرجة تحت اسم المياه
 اذا جيب على الاول بانه اذا كان المراد بالجلد فلك الكواكب لم تكن المياه

العلوية والسفلية متحدتان بالنوع وإذا كان المراد به الهواء الذي يتعقد فيه السحاب
كان كلا المائتين متحدتين بالنوع وكان للمياه على ذلك مكانان لكن لا باعتبار
واحد بل المكان الأعلى هو مكان تكون المياه والمكان الأسفل هو مكان قرارها
وعلى الثاني بأنه إذا اعتبرت المياه مختلفة بالنوع يقال إن الجلد فاصل بين
مياه ومياه لا عني أنه علة فاعلة لفصل بل على أنه حد لكل المائتين
وعلى الثالث بن موسى بسبب عدم ادراك البصر للهواء وما اشبهه من الاجسام
اراد بالماء ما يتناول ايضاً جميع هذه الاجسام ومن ثم يتضح انه يوجد مياه في
جانبي الجلد كيف كان المراد به

الفصل الرابع

هل يوجد مياه واحدة فقط

يُخطئ الى الرابع بان يقال: يظهر انه يوجد سماء واحدة فقط لان السماء
جعلت قسمة للارض في قوله « في البدء خلق الله السماء والارض » والارض
واحدة فقط . فكذا السماء ايضاً

٢ وايضاً كل ما يقوم عن هيولاه كلها فهو واحد فقط . والسماء هي كذلك كما
اثبت الفيلسوف في كتاب السماء ١ م ٩٥ . فإذا يوجد سماء واحدة فقط
٣ وايضاً كل ما يقال على كثير بالتواطؤ فانما يقال على ذلك باعتبار حقيقة
واحدة مشتركة . ولو كان سموات كثيرة لقبل السماء على كثير بالتواطؤ لانه
لو قبل بالاشتراك لم يُقل سموات كثيرة حقيقة فإذا ان قبل سموات كثيرة
وجب ان يكون ثمة حقيقة مشتركة باعتبارها يقال سموات . وهذه الحقيقة لا
سبيل الى اثباتها . فإذا ليس ينبغي ان يجعل سموات كثيرة

نكن يعارض ذلك قوله في مر ١٤٨: ٤ « سمجة ياسموات السموات »
والجواب ان يقال يظهر ان بين باسيلوس والذهبي الفم خلافاً في هذه المسئلة

فقد قال الذهبي الفم في خط ٤ في تلك ليس يوجد 'لا سماء' واحدة وأما قوله
سماوات السماوات بالجمع فذلك من خاصية 'لغة العبرانية التي جرت فيها العادة
ان يُعبر عن السماء الواحدة بصيغة الجمع كما يوجد في اللاتينية أيضاً أسماء كثيرة
لا مفرد لها وقال باسينيوس في خط ٣ في ستة أيام الخلق وتابعه الدمشقي على ذلك
في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٦ انه يوجد سموات كثيرة غير ان هذا الخلاف
لفظي لا حقيقي لان الذهبي الفم اراد بالسماء الواحدة مجموع الجسم الذي فوق
الارض والماء فان الطيور التي تطير في الهواء أيضاً يقال لها لذلك خير السماء
ولكن لما كان هذا الجسم اقسام كثيرة وضع باسيليوس سماوات كثيرة ولمعرفة
تقسيم السماوات يجب ان يُعلم ان السماء يقال في الكتاب المقدس على ثلاثة
انحاء فقد يقال فيه حقيقة وبالطبع وحينئذ يكون المراد بالسماء جسماً عالياً
ومضيئاً بالفعل او بالقوة وغير فاسد بالطبع وعلى هذا يجعل ثلاث سماوات
الأولى مضيئة كلها ويسمونها السماء النارية والثانية شفافة كلها ويسمونها
السماء النائية والبلورية والثالثة بعضها شفاف وبعضها مضيء بالفعل ويسمونها
السماء المكوكة وهذه تنقسم الى ثمانية افلاك اي فلك الثوابت وسبعة افلاك
السيارات التي يجوز ان يقال لها سبع سماوات او سبعة افلاك - وثانياً يقال
السماء بالمشاركة في شيء من خاصيات الجرم السماوي اي في العلو والاستنارة
بالفعل او بالقوة وبهذا المعنى جعل الدمشقي مجموع ذلك الفضاء الذي من المياه
الى كرة القمر سماء واحدة وسماءها هوائية وعلى هذا يكون عنده ثلاث سماوات
هوائية ومكوكة واخرى اعلى وهي المراد بالسماء الثالثة التي ذكر ان الرسول
خطف اليها غير انه لما كان هذا الفضاء مشتملاً على عنصرين وهما الار والى الهواء
وكان في كل منهما طبقتان علواً وسفلى قسم رابانوس هذه السماء الى اربع قسمين
الطبقة العليا من النار السماء النارية والطبقة اسفلى السماء الأولية نسبة الى

جبل الأوليب لما بينهما من المشابهة في الارتفاع وحتى الطبقة العليا من الهواء السماء لا تأثيرية لما فيها من الالتهاب والطبقة السفلى سماء افوائية وهكذا اذا أضيفت هذه السموات الأربع الى تلك الثلاث العليا كانت ثمة على قول رابانوس سبع سموات جسمية - وثالثاً يقال السماء مجازاً وهكذا ربما أطلق السماء على الثالوث الاقدس بسبب علوه ونوره الروحانيين وعلى هذا المعنى حمل قول الشيطان في اش ١٤: ١٣ «اصعد الى السماء» اسيء الى مساواة الله. وربما أطلق السموات ايضاً على الخيرات الروحانية القائمة فيها ثواب القديسين بسبب انافتها وذلك قوله في متى ١٢: ٥ «اجركم كثير في السموات» على ما فسر اوغسطينوس في كتاب كلام الرب في الجبل ١ ب ٥. وربما قيل لثلاثة اجناس الرؤى الفائقة الطبع اي اجسامية والخيالية والعقلية ثلاث سموات وعليه فر اوغسطينوس في شرح تك ١٢ ب ٢٩ و ٢٤ اختطاف بولس الى السماء الثالثة

اذا اجيب على الاول بان نسبة الارض الى السماء كنسبة المركز الى المحيط ويجوز ان يكون حول مركز واحد اكثر من محيط واحد فاذا لا مانع من وجود سموات كثيرة مع وجود ارض واحدة وعلى الثاني بان تلك الحججة انما تنجح على السماء باعتبار ان المراد بها مجموع المخلوقات الجسمانية اذ انما يوجد بهذا الاعتبار سماء واحدة فقط وعلى الثالث بانه يوجد في جميع السموات على الاجمال العلوي ونوع من الاستدارة كما يتضح مما تقدم في جرم الفصل



المبحث التاسع والستون

في فعل اليوم الثالث—وفيه فصلان

ثم يجب النظر في فعل اليوم الثالث والبحث في ذلك يدور على مثلين—١ في اجتماع المياه—٢ في صدور النبات

الفصل الأول

هل ما يقال من ان اجتماع المياه حدث في اليوم الثالث مناسب

يُخطئ الى الاول بان يقال: يظهر ان ما يقدر من ان اجتماع المياه حدث في اليوم الثالث ليس مناسباً لان ما صنع في اليوم الاول واليوم الثاني يُعبر عنه بكلمة الكون فقد قيل «قال الله ليكن نور» وليكن جلد» واليوم الثالث قسيم لليومين الأولين فكان الواجب ان يُعبر عن فعله بكلمة الكون لا بكلمة الاجتماع فقط

٢ وايضاً ان الارض كانت في اول امرها مغمورة بالمياه من كل جهة ولهذا كان يقال لها غير مرئية. فاذا لم يكن على الارض مكان يمكن اجتماع المياه فيه ٣ وايضاً ما ليس متصلاً ببعضه ببعض فليس له مكان واحد. وليست المياه كلها متصلة بعضها ببعض. فاذا لم تجتمع باسرها الى مكان واحد

٤ وايضاً ان الاجتماع من قبيل الحركة المكانية. والذي يظهر ان المياه سائلة وجارية الى البحر بالطبع فلم يكن في ذلك حاجة الى امر الهي

٥ وايضاً ان الارض ايضاً ورد ذكر اسمها في بدء خلقها بقوله «في البدء خلق الله السماء والارض» فما يقال من ان اسم الارض وُضع في اليوم الثالث ليس مناسباً لكن يكفي في معارضة ذلك نص الكتاب

والجواب ان يقال ان الكلام في هذه المسئلة يجب ان يكون مغلفاً بحجب

اختلاف تفسير اوغطينوس وتفسير غيره من الآباء القديسين فان اوغطينوس قد ذهب الى ان الترتيب الذي في جميع هذه الافعال ليس ترتيباً زمانياً بل اصلياً وطبيعياً فقط فهو قد قال انه خلق أولاً الطبيعة الروحانية العارية عن الصورة والطبيعة الجسمية المجردة عن كل صورة التي قال انه عُبِّرَ عنها أولاً باسم الارض والماء ليس لان هذا العرو عن الصورة قد تقدم الصورة بالزمان بل بالاصل فقط وقال ان حلول صورة ليس متقدماً على حلول أخرى بالزمان بل برتبة الطبيعة فقط وباعتبار هذه الرتبة وجب ان يذكر أولاً تصور الطبيعة العليا اي الروحانية وذلك بما ورد من تكوين النور في اليوم الاول . ولأن الاجرام العالية تسمو على الاجرام السافلة كما تسمو الطبيعة الروحانية على الطبيعة الجسمية تلا ذلك ذكر تصور الاجرام العالية بقوله « ليكن جلد » المراد به حلول الصورة السماوية في الهيولى العارية عن الصورة والسابقة بالاصل فقط لا بالزمان . ثم ذكر بعد ذلك حلول الصور العنصرية في الهيولى العارية عن الصورة والسابقة بالاصل فقط لا بالزمان . وعلى هذا فالمراد بقوله « لتجتمع المياه » وليظهر اليّس » ان الهيولى الجسمية قد ارسمت فيها صورة الماء الجوهرية التي بها صار من شأنها هذه الحركة وصورة الارض الجوهرية التي بها صار من شأنها ان ترى كما هي الآن — واما على قول غيره من الآباء القديسين الذين تقدم ذكرهم في مب ٦٦ ف ١ فيعتبر في هذه الافعال الترتيب الزماني ايضاً فمذهبهم ان عدم الصورة في الهيولى قد تقدم الصورة بالزمان وان احد التصورات قد تقدم الآخر ايضاً بالزمان لكنهم لم يريدوا بعدم الصورة في الهيولى عروها عن كل صورة اذ كان حيثن في الوجود السماء والارض والماء التي تذكر باسمائها على انها مدركة بالحس ادراكاً ظاهراً بل انما ارادوا به عدم التمييز الواجب والخلو عن ضرب من الجهال التام وباعتبار هذه الاسماء الثلاثة ذكر الكتاب ثلاثة

اضرب من عدم الصورة فعبّر بالظلام عن عدم صورة السماء التي في الجسم الأعلى لان منها منشأ النور وعبر عن عدم صورة الماء اندي هو متوسطاً بالغمر الذي معناه مجموع مياه لا حد لها غير مرتبة كما قال اوغسطينوس في رده على فوستوس ١٢ ب ١١ وعبر عن عدم صورة الارض بقوله « كانت الارض خاوية او غير مرئية » بسبب انها كانت مغمورة بالمياه . فهكذا اذن في اليوم الاول تصوّر الجرم الاعلى ولان الزمان تتبع حركة السماء والزمان هو عدد حركة الجرم الاعلى حدث بهذا التصور تفصيل الزمان الى ليل ونهار . وفي اليوم الثاني تصوّر الجرم المتوسط وهو الماء بمحسونه بالجلد على شيء من التفصيل والترتيب على ان يكون المراد بالماء ما يتناول اجساماً اخرى ايضاً على ما تقدم في البحث الانف ف ٢ وفي اليوم الثالث تصوّر الجرم الاخير وهو الارض بانحسار المياه عنها وبحدوث التفصيل الاخير الى الارض والبحر . فاذا كما عبر عن عرو الارض عن الصورة بقوله « كانت الارض غير مرئية او خاوية » كذلك اقتضت المناسبة ان يعبر عن تصوّرهما بقوله « وليظهر اليأس »

اذا اجيب على الاول بانه اذا اعتبر قول اوغسطينوس فنما لم يستعمل الكتاب المقدس في فعل اليوم الثالث كلمة الكون كما استعملها في الثمانيين السابقين ايذاناً بكون الصور العالية اي صور الملائكة الروحانية والاجرام السماوية كاملة وغير متغيرة في وجودها وصور السفليات ناقصة ومتحركة . ولهذا عبر عن ارتسام هذه الصور باجتماع المياه وظهور اليأس لان المدة سائل منصّب والارض جامدة راسخة كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٢ ب ١١ . واما على مذهب الآخرين فيجيب بان فعل اليوم الثالث انما أكمل بحسب الحركة المكانية فقط فلم يكن واجباً استعمال الكتاب كلمة الكون

وعلى الثاني بان الجواب ظاهر على قول اوغسطينوس اذ ليس يجب القول

بان الارض كانت اولاً مغمورة بالمياه ثم اجتمعت المياه بعد ذلك بل ان المياه صدرت الى الوجود في حال هذا الاجتماع . واما على قول الآخرين فيجب بثلاثة امور كما قل اوغطينوس في شرح تك في اب ١٢ احدها ان المياه ازدادت ارتفاعاً في المكان الذي اجتمعت فيه لان البحر هو اعلى من الارض كما علمه بالتجربة في البحر الاحمر على ما قال باسيليوس في خطبة في ستة ايام الخلق . والثاني ان وجه الارض كان مفتتاً بماء ارق قواماً فتكاثف بالاجتماع كالسحاب . والثالث انه ربما كان في الارض بعض تجاويف جرت المياه اليها فاجتمعت فيها . والاول من هذه الثلاثة اقرب في ما يظهر

وعلى الثالث بن جميع المياه حداً واحداً وهو البحر الذي تجري اليه في محرو ظاهرة او خفية وهذا يقال ان المياه تجتمع الى مكان واحد . وانه يقال مكان واحد لا مطلقاً بل بالقياس الى مكان الارض اليابسة فيكون المعنى لتجتمع المياه الى مكان واحد في منفرد عن الارض اليابسة لانه قال بعد ذلك دلالة على تكثر امكنة الماء " سمي مجتمعات المياه بحاراً "

وعلى الرابع بان امر الله يؤتي الاجسام الحركة الطبيعية ولهذا يقال انها بحركاتها الطبيعية " تمضي كلته " - او يجاب بانه كان من مقتضى الضيعة ان يكون ماء محيطاً بالارض من كل جهة كما ان الهواء محيط بالماء والارض من كل جانب الا ان ضرورة الغاية القائمة بان يكون على الارض حيوان ونبات اوجبت ان ينحسر الماء عن قسم من الارض وقد أسند بعض الفلاسفة ذلك الى فعل الشمس التي تبس الارض بتصعد الانخرة واما الكتاب المقدس فقد اسنده الى قدرة الله ليس في سفر التكوين فقط بل في سفر ايوب ايضاً حيث قال الرب في ف ٣٨ : ١٠ " جعلت للبحر حدوداً تحيط به " وفي سفر ارميا بقوله في ف ٥ : ٢٠ " الا تخشوتني يقول الرب وقد جعلت الرمل حداً للبحر "

وعلى الخامس بان المراد بالارض المذكورة اولاً على قول اوغستينوس الهول
الاولى وبالمذكورة هنا عنصر الارض - ويجاب كما قلنا باسيليوس بان الارض
ذكرت اولاً باعتبار طبيعتها واما هنا فهي مذكورة باعتبار خاصيتها الاولى
وهي اليابسة وهذا يقال « سمي اليابس ارضاً » - او يجاب بما قال الرب في موسى من
انه متى قيل « سمي » فهناك اسم مشترك وعلى هذا فقد قيل اولاً « سمي النور
يوماً » اي نهراً لان اليوم يطلق ايضاً على مدة الاربع والعشرين ساعة كما في
قوله « وكن مساءً وكان صباح يوم واحد » وقيل ايضاً سمي الجلد اي الهواء سماءً
لان السماء يطلق ايضاً على ما خلق اولاً. وقيل ايضاً سمي اليابس اي ذلك القسم
المختص عنه الماء ارضاً باعتبار مقابلة الارض للبحر وان كان اسم الارض يعم ما
كان مغوراً بالمياه وما ليس مغوراً بها. والمراد بلفظ سمي حيث ورد ايتاء الشيء
طبيعة او خاصية تجعله صالحاً لان يسمى كذا

الفصل الثاني

هل ما يذكر من ان النبات صدر في اليوم الثالث مناسب
يُنْخَطِ الى الثاني بان يقال : يظهر ان ما يذكر من ان النبات صدر في اليوم
الثالث غير مناسب . فان للنبات حياة كالحيوان وصدور الحيوان ليس يجعل
بين افعال التمييز بل من قبيل فعل الزينة . فاذا لم يكن واجباً ايضاً ان يذكر
صدور النبات في اليوم الثالث المختص بفعل التمييز

٢ وايضاً ما كان من قبيل لعنة الارض فلم يكن واجباً ان يذكر مع تصوير
الارض . وصدور بعض النباتات من قبيل لعنة الارض كقوله في تك ٣ : ١٧
« ملعونة الارض بمملك شوكة وحسك تنبت لك » فاذا لم يكن واجباً ان يذكر
صدور النباتات بالاجمال في اليوم الثالث المختص بتصوير الارض

٣ وايضاً كما ان النباتات ملتصقة بالارض كذلك الخبارة والمعادن ايضاً ومع

ذلك لم يرد لها ذكر في تصوير الارض . فاذا كذلك النبات لم يجب ان يصنع في اليوم الثالث

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١٢: ١ « فَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ عُشْبًا خَضِرًا » ثم قوله بعده « كَانَ مَسَاءٌ وَكَانَ صَبَاحٌ يَوْمٌ تَالِثٌ »

والجواب ان يقال ان عدم صورة الارض ارتفع في اليوم الثالث كما مر في الفصل الآنف . وقد دُكرَ للارض ضربان من عدم الصورة احدهما انها كانت غير مرئية او خاوية لانها كانت مغمورة بالمياه والثاني انها كانت غير مركبة او خالية اي عاطلة عما يجب لها من البهاء الذي يحصل لها من النبات الكسبية به على نحو ما . ولذا فكلا هذين الضربين من عدم الصورة ارتفع في هذا اليوم الثالث اما الأول فباجتماع المياه الى مكان واحد وظهور اليبس واما الثاني فبإخراج الارض العشب الخضر غير ان قول اوغسطينوس في صدور النبات مخالف لقول الآخرين فمذهب الشراح الآخرين ان النبات صدر بالفعل بأنواعه في اليوم الثالث كما هو ظاهر كلام الكتاب ومذهب اوغسطينوس انه انما قيل ان الارض اصدرت عشباً وشجراً على ارادة العلية اي انها قبلت قوة الإصدار واثبت قوله هذا بقول الكتاب في تك ٢ : ٤ « هَذِهِ مَبَادِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِذْ خُلِقَتْ يَوْمَ صَنَعَ اللَّهُ السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَكُلُّ شَجَرٍ الْحَقْلِ قَبْلَ أَنْ يَظْهَرَ فِي الْأَرْضِ وَكُلُّ عَشْبِ الْبَرِّيَّةِ قَبْلَ أَنْ يَنْبِتَ » فاذا قيل ان يظهر النبات على الارض صنع فيها كما يصنع الشيء في عاتقه . وهو ثابت ايضاً بالدليل العقلي فان الله في تلك الآيات الأولى فطر الخليقة في اصولها او عللها ثم استراح من عمله هذا لكنه لم يزل بعد ذلك يفعل نشراً وتوليداً الى الآن على مقتضى تدبير الكائنات . واصدار النبات من الارض يرجع الى فعل النثر والتوليد . فاذا لم يصدر النبات في اليوم الثالث بالفعل بل في علة فقط — وان جاز ان يقال على مذهب الآخرين ان تكون

الانواع الأول هو من افعال الأيام الستة وأما كون توليد المثل في النوع يصدر عن الانواع المبدعة أولاً فراجع الى تدبير الاشياء وهذا ما اراده الكتاب بقوله « قبل ان يظهر على الارض او قبل ان ينبت » اي قبل ان يصدر المثل عن مثله كما نراه يحدث الآن بالطبع بالطريقة البذرية ولهذا صرح الكتاب بذلك بقوله « تُنبت الارض عشباً خضراً يُزْرَ بزرّاً » اي لان انواع النباتات صدرت كاملة بحيث يصدر عنها بزور غيرها اينما كانت قوتها الباذرة اي سواء كانت في الاصل او في الساق او في الثمرة

إذا اجيب على الاول بان حياة النبات خفية لخلوه عن الحركة المكانية والحس اللذين هما اخص شيء يمتاز به المتنفس عن غير المتنفس ولهذا اذا كان ملتصقاً بالارض غير متحرك جعل صدره بمنزلة تصوير ما للارض

وعلى الثاني بان الشوك والحسك كانا قد صدرا اما بالقوة او بالفعل قبل تلك اللعنة لكن لم يكن صدرهما لمعاينة الانسان اي حتى تُنبت الارض التي يحرقها لاجل طعامه اشياء غير مثمرة ومؤذية ومن ثم قيل « تُنبت لك »

وعلى الثالث بان موسى لم يذكر الا ما هو ظاهر للعيان كما تقدم في مب ٦٧ فاء والاجسام المعدنية تتكون خفية في باطن الارض وايضاً فهي ليست متميزة عن الارض امتيازاً ظاهراً بل يظهر انها انواع لها ولهذا لم يأت على ذكرها



تَبِيحُ الْمَتَمِّ سَبْعِينَ

في فعل الزينة بالنظر الى اليوم الرابع — وفيه ثلاثة فصول
ثم يجب التنظر في فعل الزينة أولاً في كل من الايام على حدة وثانياً في جميع الايام السبعة معاً — فالاول يبحث فيه عن فعل اليوم الرابع ثم عن فعل اليوم الخامس ثم عن فعل اليوم

القدس ثم في ما يتعلق باليوم السابع - اما لاول فالتحت فيه يدور على ثلاث مسائل -
في صدور النيرات - ٢ في غاية صدورها - ٣ على هي متنفسة

الفصل الاول

في ان النيرات هل يجب ان تصدر في اليوم الرابع

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان النيرات لم يجب ان تصدر في اليوم الرابع لانها اجرام غير فاسدة بالطبع فيمتنع وجود هيولاها دون صورها .
وهيولاها صدرت بفعل الخلق قبل جميع الايام . فاذا كذلك صورها ايضاً .

فاذا لم تُصنع في اليوم الرابع

٢ وايضاً ان النيرات بمنزلة اوعية للنور . والنور صُنع في اليوم الاول . فاذا

النيرات وجب ان تُصنع في اليوم الاول لا في اليوم الرابع

٣ وايضاً كما ان النبات مركوز في الارض كذلك النيرات مركوزة في الجلد
كقول الكتاب « جعلها في الجلد » وصدور النبات ذكر مع تصوير الارض
الملتصق بها . فاذا كذلك وجب ان يجعل صدور النيرات في اليوم الثاني مع
صدور الجلد

٤ وايضاً ان الشمس والقمر وسائر النيرات هي علل النبات . والترتيب الطبيعي
يقضي تقدم العلة على المعلول . فاذا لم يجب ان تُصنع النيرات في اليوم الرابع
بل في اليوم الثالث او قبله

٥ وايضاً هنالك نجوم كثيرة اعظم من القمر على ما قرره تفلكيون فلم يكن واجباً
جعل الشمس والقمر فقط نيرين عظيمين

لكن يكفي في معارضة ذلك نص الكتاب

والجواب ان يقال ان الكتاب المقدس في الخوصه الافعال الالهية قال في
تلك ١:٢ « فأُكملت السموات والارض وكل زيتها » وقد تضمن قوله هذا

ثلاثة افعال فعل الخلق الذي يذكر ان السماء والارض صدرتا به لكن عاريتين
 عن الصورة وفعل التمييز الذي به اكملت السماء والارض اما بالصورة
 الجوهرية المفاضة على الهيولى العارية عن الصورة مطلقاً على مذهب اوغسطينوس
 او بالنظر الى البهاء والترتيب اللائق على مذهب غيره من الاباء القديسين
 ويضاف الى هذين الفعلين فعل الزينة وهي غير الكمال لان كمال السماء
 والارض يرجع في ما يظهر الى ما هو داخلي لها وزينتهما ترجع الى ما هو خارج
 عنهما كما ان الانسان يتكامل باجزائه وهيئته ويزدان بالثياب ونحوها . وتمايز
 بعض الاشياء يظهر خصوصاً بالحركة المكانية التي تتباين بها ولهذا كان اصدار
 ذوات الحركة في السماء والارض من قبيل فعل الزينة . وقد تقدم في البحث الآنف
 ف ١ انه ورد في الكلام على الخلق ذكر ثلاثة السماء والماء والارض وهذه
 الثلاثة قد لبست صورها بفعل التمييز في ايام ثلاثة ففي اليوم الاول تميزت
 السماء وفي اليوم الثاني تميزت المياه وفي اليوم الثالث حصل التمييز في الارض
 بين البحر واليابس . وقد جرى مثل ذلك في فعل الزينة ففي اليوم الاول الذي
 هو اليوم الرابع صدرت النيرات التي تتحرك في السماء لزينتها وفي اليوم الثاني
 الذي هو اليوم الخامس صدرت الطيور والاسماك لزينة العنصر الاوسط لانها
 تتحرك في الهواء والماء المعتبرين كواحد وفي اليوم الثالث الذي هو اليوم السادس
 صدر الحيوان الذي يتحرك في الارض لزينتها . لكن يجب ان يعلم انه لاخلاف
 في صدور النيرات بين اوغسطينوس وسائر الاباء القديسين فقد قال في شرح
 تلك هذه ان النيرات كُوت بالفعل لا بالقوة فقط اذ ليس في الجلد قوة
 مُصدرة للنيرات كما ان في الارض قوة مُصدرة للنبات ولهذا لم يقل الكتاب
 « يُصدر الجلد النيرات » كما قال « لتُنبِت الارض عشباً خضيراً »
 اذاً اجيب على الاول بانه ليس في ذلك إشكال على قول اوغسطينوس لانه

لم يجعل في هذه الافعال تدريجاً زمانياً فلا حمل للقول بان هيولى النيرات كانت
لابسة صورة أخرى واما على قول من يجعل الاجرام العلوية من طبيعة العناصر
الاربعة فلا اشكال ايضاً لجواز ان يقال انها تكونت من مادة سابقة كالحوان
والنبات . واما على قول من يجعل الاجرام العلوية من طبيعة مغايرة للعناصر
وغير فاسدة بالطبع فيقال ان جوهر النيرات خلقت منذ البدء لكنه كن في
اول الامر عارياً عن الصورة وفي اليوم الرابع تصوّر لا بالصورة الجوهرية بل
بايتائه قوة محدودة وانما تذكر في البدء بل في اليوم الرابع فقط ابعاداً للشعب
عن الوثنية كما قال الذهبي الغم في خط ٤ على تك فانه اوضح بعدم وجود النيرات
منذ البدء عدم كونها آلهة

وعلى الثاني بانه ليس يلزم من ذلك إشكال على قول اوغسطينوس لان النور
المذكور في اليوم الاول هو النور الروحاني والمذكور في اليوم الرابع هو النور
الجسماني فان كان المراد بالنور الذي صنع في اليوم الاول النور الجسماني تبيّن
القول بان النور صدر في اليوم الاول بحسب طبيعة النور العامة وفي اليوم
الرابع أُلقي في النيرات قوة مخصوصة على آثار مخصوصة على حسب ما نشاهده
من ان لشعاع الشمس آثاراً مغايرة لآثار شعاع القمر وقس على ذلك سائر النيرات
وبناء على ما ذكر من تخصيص القوة قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤
مقا ٣ « ان نور الشمس الذي كان في الأول عارياً عن الصورة تصوّر في
اليوم الرابع »

وعلى الثالث بان النيرات ليست عند بطليموس ثابتة في الافلاك بل لها حركة
خاصة غير حركة الافلاك وبناء على هذا قال الذهبي الغم في خط ٦ على تك
لم يقل انه جعلها في الجلد لانها ثابتة فيه بل لانه أمر ان تكون هناك كما جعل
الانسان في الفردوس ليكون هناك . واما عند ارسطو فالكواكب ثابتة في الافلاك

ولا تُعْرَضُ إلاَّ بحركة الافلاك غير ان الذي يُدْرِكُه الحس في الخارج انما هو حركة النيرات لا حركة الافلاك وموسى مراعاةً لحال الشعب الجاهل ساق كلامه على حسب ما يشاهد بالحس كما تقدم في مب ٦٧ ف ٠٤ . واما اذا كان الجلد الذي صُنِعَ في اليوم الثاني مغايراً بحسب انقصة الطبيعة للجلد الذي وُضِعَتْ فيه الكواكب وان كان ذلك لا يميزه الحس الذي عليه بنى موسى كلامه كما مرَّ في مب ٦٧ ف ٤ فيسقط الاعتراض اذ يكون المراد على ذلك بالجلد الذي صُنِعَ في اليوم الثاني الجهة السفلى من الجلد ٠ وبالجلد الذي وُضِعَتْ فيه الكواكب في اليوم الرابع الجهة العليا فيكون من قبيل اطلاق الكل على الجزء اعتباراً لما يبدو للحس وعلى الرابع بانه انما يقدم صدور النبات على النيرات سداً لسيل الوثنية كما قال باسيليوس في خطه في ستة ايام الخلق لان الذين يعتقدون ان النيرات آلهة يجعلونها مبدأ اولياً للنبات وان كانت تساعد بحركاتها على صدوره كما يساعد عليه الحراث على ما قال الذهبي الفم في خط ٦ على تلك وعلى الخامس بانه يقال للشمس والقمر النيران العظيمان باعتبار التأثير والقوة لا باعتبار الحجم كما قال الذهبي الفم لانه وان كان ثمَّ كواكب أخرى اعظم حجماً من القمر الا ان تأثير القمر يُشْعِرُ به أكثر في هذه السفليات ٠ وهو يظهر ايضاً للحس اعظم جرماً

الفصل الثاني

من ما يُعَلَّلُ به صدور النيرات مناسب

يُتَخَطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان ما يُعَلَّلُ به صدور النيرات غير مناسب في ارا ١٠١ : ٢ « لا تفرعوا من آيات السماء التي تفرع منها الام » فذا لم تُصْنَع النيرات لتكون لا آيات ٢ وايضاً ان الآية قسيمة للعلمة . والنيرات علمة لما يحدث هنا . فليست آيات

٣ وايضاً ان تفصيل الاوقات والايام ابتداءً منذ اليوم الاول . فاذا لم تُصنع النيرات للاوقات والايام والسنين اي لتفصيلها

٤ وايضاً ليس يفعل شيء لاجل ما هو احسن منه لان الغاية افضل من المبدأ . والنيرات افضل من الارض . فاذا لم تُصنع لتنير الارض

٥ وايضاً ان القمر لا يتولى حكم الليل متى كان هلالاً . ويحتمل ان يكون صنع هلالاً فان الناس يبدأون في حسابهم من الهلال . فاذا لم يُصنع القمر لحكم الليل لكن يكفي في معارضة ذلك نص الكتاب

والجواب ان يقال ان خلقة جسمانية يجوز ان تكون صنعت اما لاجل فعلها او لاجل خلقة أخرى او لاجل الكون بأسره او لاجل مجد الله كما مر في مب ٦٥

ف ٢ غير ان موسى اذ كان غرضه ان يشي الشعب عن الوثنية لم يعط وجود النيرات الا بفائدة البشر ومن ثم قيل في تث ٤ : ١٩ « كيلا ترفع عينك الى

السما فتنظر الشمس والقمر وجميع كواكب السماء فتفتنر فتسجد لما خلقه الرب الاله لخدمة جميع الشعوب وتعبده » وقد فسّر موسى هذه الخدمة في بدء سفر

التكوين بثلاثة امور فان النيرات تحصل بها الفائدة للناس أولاً من جهة البصر الذي هو مرشد لهم في افعالهم ومفيد جداً في معرفة الاشياء والى هذا اشار بقوله

« لتضيء في الجلد وتنير الارض » وثانياً من جهة تعاقب الازمنة الذي به يرتفع الملل وتحفظ الصحة وينبت ما هو ضروري للقوت ولو كان دائماً صيفاً او شتاءً

لما كان ذلك والى هذا اشار بقوله « لتكون لاوقات وايام وسنين » وثالثاً من جهة موافقة المصالح والاعمال من حيث يستدل بالنيرات على زمان المطر او الصحو

الموافقين لمصالح مختلفة والى هذا اشار بقوله « لتكون آيات » اذ اوجب على الاول بان النيرات آيات للتغيرات الجسمانية لالما يتعلق

بالاختيار

وعلى الثاني باننا قد نهتدي بالعلة المحسوسة الى معرفة العلول الخفي كما قد يكون العكس ايضاً فلا مانع من ان تكون العلة المحسوسة آية لكنه انما اخنصها بالآيات دون العلل سداً لمجال الوثنية

وعلى الثالث بانه في اليوم الاول فصل الزمان الى نهار وليل تفصيلاً عاماً بحسب الحركة اليومية العامة للسماء كلها والتي يجوز ان تكون ابتدأت في اليوم الاول واما تفصيل الايام والاوقات الخاص الذي بحسبه يكون يومٌ آخر من يوم وزمان من زمان وستة من سنة فانما يحدث بحسب حركات الكواكب الخاصة التي يجوز ان تكون ابتدأت في اليوم الرابع

وعلى الرابع بان المقصود في استنارة الارض فائدة الانسان الذي هو باعتبار النفس افضل من النيرات الجسمية على انه ليس يمتنع صدور خليفة اشرف لاجل خليفة اخس باعتبار اتجاهها الى كمال الكون لا باعتبارها في نفسها وعلى الخامس بان القمر متى كان بدرًا كاملاً يطلع مساءً ويغرب صباحاً فيكون على هذا متولياً حكم الليل ويحتمل جداً ان يكون القمر صنع بدرًا كاملاً كما صنعت الاعشاب كاملة تبزر بزرًا وكذا الحيوانات والانسان لانه وان كان يتنقل من الناقص الى الكامل بالتدرج الطبيعي الا ان الكامل مقدم بالاطلاق على الناقص على ان هذا ليس مذهب اوغسطينوس فقد قال انه ليس يمتنع ان يكون الله صنع اموراً ناقصة ثمكملها بعد ذلك

الفصل الثالث

في ان نيرات السماء مل هي متنفة

تُخطى الى الثالث بان يقال: يظهر ان نيرات السماء متنفسة لان الجسم الاعلى يجب ان يزدان بجلى اشرف . وما يرجع الى زينة الاجسام السفلى متنفس وهو الاسماك والطيور وحيوانات البر . فاذا كذلك النيرات الراجعة الى زينة السماء

متنفسه

٢ وايضاً ان صورة الجسم الاشرف اشرف . والشمس والقمر وسائر النيرات اشرف من اجسام النبات والحيوان . فصورتها اذن اشرف . على ان اشرف صورة هي النفس التي هي مبدأ الحياة لان كل جوهر حي . فهو فضل في رتبة الطبيعة من الجوهر الغير الحي كما قل اوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ب ٢٩ . فاذا نيرات السماء متنفسة

٣ وايضاً ان العلة اشرف من المعلول . والشمس والقمر وسائر النيرات هي علة الحياة كما يتضح على الخصوص من الحيوانات المتكونة عن التعفن التي تحصل لما الحياة بقوة الشمس والكواكب . فاذا الاجرام السماوية أولى ان تكون حية ومتنفسة

٤ وايضاً ان حركات السماء والاجرام السماوية طبيعية كما يتضح من كتاب السماء والعالم ١ م ٧ و ٨ . والحركة الطبيعية تصدر عن مبدأ باطن . فاذا لما كان مبدأ حركة الاجرام السماوية جوهرًا مدركًا يتحرك تحرك العاشق من المعشوق كما في الالهيات ١٢ م ٣٦ يظهر ان المبدأ الباطن للاجرام السماوية مبدأ مدرك فهي اذن متنفسة

٥ وايضاً ان أول متحرك هي السماء . والاول في جنس المتحركات متحرك لنفسه كما هو مقرر في الطبيعيات ٨ م ٣٤ لان ما بالذات متقدم على ما بالغير . وليس ما يتحرك نفسه الا لنفسه كما هو موضع هناك . فاذا الاجرام السماوية متنفسة لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٦ « لا يتوهم ان احد ان السماوات او النيرات متنفسة فانها عارية عن النفس والحس »

والجواب ان يقال ان الفلاسفة اختلفوا في هذه المسئلة فقد روى اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٨ ب ٤١ ان اهل اثينا اُثَمُوا انكساغورس في قوله بان الشمس

حجراً ما تهب لانكاره بذلك كونها الهماً او شيئاً متنفساً وذهب الافلاطونيون الى ان الاجرام السماوية متنفسة. واختلف فيها ائمة الايمان فوضع اوريجانوس ان الاجرام السماوية متنفسة ويظهر ان ايرونيμος صار الى ذلك في تفسيره قول الجامعة ٦:١ « يذهب الروح مطوّقاً بمسيره في جميع الانحاء » وذهب باسيليوس والدمشقي الى ان الاجرام السماوية ليست متنفسة. واما ارغسطيوس فلم يحزم بشيء من ذلك ولم يميل الى قول كما يتضح من شرح تلك ٢ ب ١٨ وقد قال ايضاً « اذا كانت الاجرام السماوية متنفسة فنفسها من قبيل النفوس الملكية — وتوضيحاً للتحقق على نحو ما بين هذه المذاهب المختلفة يجب ان يعلم ان اتصال النفس بالجسد ليس لاجل الجسد بل لاجل النفس اذ ليس الصورة لاجل المادة بل بالعكس. وانما تُعرف طبيعة النفس وقوتها من فعلها الذي هو على نحو ما غايتها ومن افعال النفس ما يكون جسداً ضرورياً له وهو ما يزاول بالجسد كما يتضح في افعال النفس الحساسة والغاذية فاذا لا بد ان تكون هذه النفوس متصلة بالاجساد لاجل افعالها. ومنها ما ليس يزاول بالجسد ولكن يُساعد بالجسد عليه شيئاً ما. كما يحصل للنفس الانسانية بواسطة الجسد الحيات التي تحتاج اليها في التعقل فاذا لا بد ان تكون هذه النفس ايضاً متصلة بالجسد لاجل فعلها وان عرض مفارقتها له. وواضح ان نفس الجرم السماوي لا يجوز ان يكون لها افعال النفس الغاذية التي هي التغذية والاشفاة والتوليد لان هذه الافعال لا تليق بالجسم الغير الفاسد بالطبع وكذا ليس يليق بالجرم السماوي افعال النفس الحساسة لا ابتداء جميع الحواس على التمس الذي هو مدرك للكيفيات العنصرية وجميع آلات القوى الحسية تقضي مناسبة معينة بحسب نوع ما من امتزاج العناصر التي تعمل الاجرام السماوية منزهة عن طبيعتها. فبقي اذاً ان النفس السماوية لا يمكن ان يليق بها شيء من افعال النفس سوى التعقل والتحريك لان الشوق

تابع للحس والعقل ومستند إلى كليهما على أن فعل العقل لعدم مزاولته بالجسد لا يحتاج إلى الجسد إلا من حيث نشأته إلى الحيات بالحس وقد تقدم أن أفعال النفس الحساسة لا تليق بالأجرام السماوية. فإذا ليست النفس متصلة بالجرم السماوي لأجل الفعل العقلي فبقي أن يكون اتصالها به لأجل التحريك فقط. وليس يقتضي التحريك أن تتصل به اتصال الصورة بل بماسة القوة كاتصال المحرك بالمتحرك. ومن ثم بعد أن أوضح أرسطو في الطبيعيات م ٨ ٤٢ و ٤٣ أن المحرك الأول المحرك لنفسه مركب من جزئين أحدهما محرك والآخر متحرك قرر كيفية الاتصال بين هذين الجزئين فقال أنه يحصل بماسة كل منهما للآخر إذا كان كلاهما جسماً أو بماسة أحدهما فقط للآخر دون العكس إذا كان أحدهما جسماً والآخر غير جسم. ثم أن اتصال النفس بالأجساد لم يكن عند الأفلاطونيين إلا بماسة القوة كاتصال المحرك بالمتحرك وعلى هذا ما قاله أفلاطون من أن الأجرام السماوية متنفسة ليس المراد به سوى أن جواهر روحانية متصلة بالأجرام السماوية اتصال المحركات بالمتحركات. أما كون الأجرام السماوية تتحرك من جوهر مدرك وليس من الطبيعة فقط كالأجسام الثقيلة والخفيفة فظاهر من أن الطبيعة لا تتحرك إلا إلى واحد ومتى حصلت سكنت وهذا غير مشاهد في حركة الأجرام السماوية فبقي إذن أنها تتحرك من جوهر مدرك وقد قال أوغسطينوس أيضاً في كتاب الثالث ٣ ب ٤ أن جميع الأجسام مدبرة من الله بروح الحياة. ومن ذلك يتضح أن الأجرام السماوية ليست متنفسة كتنفس النبات والحيوان بل على سبيل الاشتراك وهذا فالحلاف بين مثبتي تنفسها ونفاتها يسيراً ولا خلاف بينهم في الحقيقة بل في اللفظ فقط إذا أُجيب على الأول بأن بعض الأشياء ترجع إلى الزينة من جهة حركتها وبهذا الاعتبار تتفق نيرات السماء مع سائر ما يرجع إلى الزينة لتحركها من جوهر حي.

وعلى الكافي بانه ليس يمتنع ان يكون شيء اشرف مطلقاً وغير اشرف من وجهه
وعلى هذا فصورة الجرم السماوي وان لم تكن اشرف من نفس الحيوان مطلقاً لكنها
اشرف منها باعتبار حقيقة الصورة لانها تكمل مادتها من كل وجه بحيث لا تبقى
بالقوة الى صورة اخرى وهذا لا تفعله النفس . واذا اعتبرت الحركة ايضاً
فالاجرام السماوية تتحرك من محركات اشرف

وعلى الثالث بان الجرم السماوي لكونه محركاً متحركاً يتضمن حقيقة الآلة التي
تفعل بقوة التفاعل الاصيل ولهذا يجوز ان يكون علّة للحيوة بقوة محركه الذي هو
جوهر حي

وعلى الرابع بان حركة الجرم السماوي طبيعية لا باعتبار المبدل الفاعل بل
باعتبار المبدل المنفعل اي لان له في طبيعته اهلية لان يتحرك من العقل بهذه الحركة
وعلى الخامس بانه يقال ان السماء تحرك ذاتها من حيث هي مركبة من المحرك
والتحرك لا كتركبهما من الصورة والمادة بل بحسب ماسة القوة كما مر في جرم الفصل
وهذا الاعتبار يجوز ان يقال ايضاً ان محركها باطن بحيث يجوز على ذلك ايضاً
ان يقال لحركتها طبيعية من جهة المبدل الفاعل كما يقال ان الحركة الارادية
طبيعية للحيوان من حيث هو حيوان كما في الطبيعيات ٢٨م ٨



انبحث الحادي والسبعون

في فعل اليوم الخامس

ثم يجب النظر في فعل اليوم الخامس فيقال: يظهر ان ما يذكّر من صفة هذا الفعل
غير مناسب اذا انما تُصدّر المياه ما تكفي قوتها لإصداره . وقوة الماء ليست كافية

لاصدار جميع الاسماك والطيور فاننا نشاهد كثيراً منها يتولد من الزرع . فاذا
قوله « تُصْدِرُ المياه زحاًفاً ذا نفس حية وطييراً يطير فوق الارض » غير مناسب
٢ وايضاً ان الاسماك والطيور ليست صادرة عن الماء فقط بل يظهر ان
الارض غالبية في تركيبها على الماء لان اجسامها تتحرك طبعاً الى الارض ولهذا
تسكن ايضاً الى الارض . فاذا ليس ما يقال من ان الاسماك والطيور صادرة
عن المياه مناسباً

٣ وايضاً كما ان الاسماك تتحرك في المياه كذلك الطيور في الهواء . فاذا
كانت الاسماك تصدر عن المياه لم يجب ان تصدر الطيور عنها ايضاً بل عن الهواء
٤ وايضاً ليست جميع الاسماك تزحف في المياه فان بعضها ارجلاً تسلكها
على الارض كالعجول البحرية . فاذا التعبير عن صدور الاسماك بقوله « تُصْدِرُ
المياه زحاًفاً ذا نفس حية » قاصر

٥ وايضاً ان حيوانات البرمي اكل من الطيور والاسماك كما ينضح من ان
اعضاءها اظهر وتولدها اكل لانها تولد حيوانات والاسماك والطيور تولد ايضاً .
والاكل متقدم في رتبة الطبيعة . فاذا لم يجب ان تُصنع الاسماك والطيور في اليوم
الخامس قبل حيوانات البرمي

لكن يكفي في معارضة ذلك نص الكتاب

والجواب ان يقال ان ترتيب فعل الزينة بازاء ترتيب فعل التمييز كما مر في
المبحث الآنف ف ١ فكما ان اليوم الاوسط بين ايام التمييز الثلاثة وهو اليوم
الثاني جعل لتمييز الجسم الاوسط الذي هو الماء كذلك اليوم الاوسط بين ايام فعل
الزينة وهو اليوم الخامس جعل لزينة الجسم الاوسط باصدار الطيور والاسماك .
ولهذا كما ان موسى ذكر في اليوم الرابع النيرات والنور دلالة على ان اليوم الرابع
بازاء اليوم الاول الذي كان ذكر فيه خلق النور كذلك أتى في هذا اليوم

الخامس على ذكر المياه وجلد السماء دلالة على ان اليوم الخامس بازاء اليوم الثاني .
لكن يجب ان يعلم انه كما ان بين اوغسطينوس وغيره خلافاً في صدور النبات
كذلك بينهم خلاف في صدور الاسماك والطيور فذهب غيره ان الاسماك
والطيور اُصدرت في اليوم الخامس بالفعل ومذهبه ان طبيعة المياه اُصدرت في
اليوم الخامس الاسماك والطيور بالقوة

إذا اجيب على الاول بان ابن سينا وضع ان جميع الحيوانات يمكن تولدها طبعاً
من امتزاج العناصر على نحو ما دون زرع لكن يظهر ان هذا محال لان الطبيعة
تصدر مفاعيلها بوسائط معينة فما يتولد طبعاً عن زرع يمنع تولده طبعاً دون زرع
ولهذا يجب ان يقال ان المبدأ الفاعل في التولد الطبيعي للحيوانات المتولدة من الزرع
هو القوة المصورة الكائنة في الزرع التي يقوم مقامها في الحيوانات المتولدة من
التعفن قوة الجرم السماوي والمبدأ المادي في كلا توليدي الحيوانات هو عنصر ما
او ذو عنصر ما . والمبدأ الفاعل للاشياء في نشأتها الأولى كان كلمة الله التي
كوّنت الحيوانات من مادة العنصر اما بالفعل عند غير اوغسطينوس او بالقوة
عنده ليس لان اللام او الارض عند انفسهما قوة على اصدار جميع الحيوانات كما
زعم ابن سينا بل لان امكان تكوّن الحيوانات من المادة العنصرية بقوة الزرع او
الكواكب انما هو من القوة المفاضة أولاً على العناصر

وعلى الثاني بانه يجوز اعتبار اجسام الطيور والاسماك على ضربين اذ لا في
انفسها وبهذا الاعتبار لا بد ان يكون العنصر الارضي غالباً فيها لان اعتدال المزاج
في جسم الحيوان يقتضي فيه بالضرورة زيادة كمية العنصر الاقل فعلاً وهو الارض
وثانياً من حيث ان من شأنها ان تتحرك بهذه الحركات ومن هذه الحيشة يكون لها
نسب ما الى الاجسام التي تتحرك هي فيها وبهذا الاعتبار يذكر تولدها هنا
وعلى الثالث بان الهواء لكونه غير مدرك بالحس لم يذكر على حدة بل مع غيره

وبعضه دُكر مع الماء بالنظر الى القسم الاسفل الذي يتكاثف بانخزة الماء وبعضه دُكر مع السماء بالنظر الى القسم الأعلى . والطيور انما تتحرك في القسم الاسفل من الهواء ومن ثم يقال انها تطير تحت جلد السماء ولو كان المراد بالجلد الهواء الذي هو مقر السحاب ولهذا أُسند صدور الطيور الى الماء

وعلى الرابع بان الطبيعة تقطع من طرف الى آخر باوساطه ومن ثم كان بين الحيوانات السمائية والمائية حيوانات متوسطة مشاركة لكليهما وتعد مع ما هي اكثر مشاركة له باعتبار ما تشاركه فيه لا باعتبار ما تشارك فيه الطرف الآخر . ومع هذا فلكي تكون جميع هذه الاشياء المنفردة بشيء خاص مندرجة تحت الاسماء عَقِبَ قوله «لنصدر المياه زحاًفاً ذا نفس حية» بقوله خلق الله الحيتان العظام الآية وعلى الخامس بان صدور هذه الحيوانات مترتب بحسب ترتيب الاجسام المزدانة بها لا بحسب رتبها الخاصة ومع ذلك فان التوليد يتقل فيه من الاقل كمالاً الى الاكل



البحث الثاني والسبعون

في فعل اليوم السادس

ثم يُبحث في فعل اليوم السادس فيقال: يظهر ان ما يُذكر من صفة هذا الفعل غير لائق لانه كما ان الطيور والامماك ذات نفس حية كذلك حيوانات البر ايضاً . وحيوانات البر ليست نفساً حية . فقوله «لنصدر الارض نفساً حية» غير مناسب بل كان يجب ان يقال «لنصدر الارض ذوات اربع ذات نفس حية» ٢ وايضاً لا يجوز جعل الجنس قسماً للتنوع . والهائم والوحوش مندرجة تحت

ذوات الاربع . فلا يليق عد ذوات الاربع معها
٣ وايضاً كما ان سائر الحيوانات هي في جنس مخصوص ونوع مخصوص كذلك
الانسان ايضاً . وليس في تكوين الانسان ذكرٌ لجنسه او نوعه . فلم يكن واجباً في
صدور الحيوانات الأخر ذكر الجنس او النوع بقوله في جنسه او نوعه
٤ وايضاً ان حيوانات البر اشبه بالانسان الذي يذكر ان الله باركه من الطيور
والاسماك ولانه ذكر ان الله بارك الطيور والاسماك كان يجب بالأولى ان
يذكر ذلك في الحيوانات الأخر
٥ وايضاً ان بعض الحيوانات تتكون من التفتن الذي هو ضرب من الفساد .
والفساد غير لائق بتكوين الاشياء الأول . فإذا لم يكن واجباً صدور هذه
الحيوانات في تكوين الاشياء الأول
٦ وايضاً ان بعض الحيوانات هامة ومؤذية للانسان . ولم يكن واجباً ان يكون
شيء مؤذياً للانسان قبل الخطيئة . فإذا لم يكن واجباً اصلاً ان يصنع الله صانع
الحيوانات هذه الحيوانات او لم يكن واجباً ان يصنعها قبل الخطيئة
لكن يكفي في معارضة ذلك نص الكتاب
والجواب ان يقال كما ان اليوم الخامس يزدان فيه الجسم الاوسط وهو بازاء
اليوم الثاني كذلك اليوم السادس يزدان فيه الجسم الاخير اي الارض بصدور
حيوانات البر وهو محاذ لليوم الثالث ومن ثم ورد ذكر الارض في كلا هذين
اليومين . وهنا ايضاً صدور حيوانات البر هو بالقوة عند اوغسطينوس وبالفعل
عند القديسين الآخرين
إذا اجيب على الاول بان ما في الأحياء المختلفة من اختلاف درجة الحياة
يمكن تحصيله من كيفية تعبير الكتاب المقدس كما قال باسيليوس في خط ٨ في
سته ايام الخلق فان للنبات جيرة ناقصة جداً وخفية ولذلك لم يرد في صدوره

ذكر للحيوة بل انما ذكر التولد فقط اذ انما يوجد فيه فعل الحيوة بحسب التولد فقط لان القوة الغذائية والنامية خادمتان للمولدة كما سيأتي في مب ٨٨ ف ٢٠٢ والحيوانات البرية هي في الجملة اكل من الطيور والاسماك ليس لخلد الاسماك من الذاكرة كما قال باسيليوس في الموضع المتقدم ذكره وابطله اوغسطينوس في شرح تلك ٣ ب ٨ بل لظهور الاعضاء وكال التولد والا فان بعض الحيوانات الناقصة ايضا اعظم حكمة من سواها كالنمل والنمل ولهذا لم يسم الكتاب المقدس الاسماك نفسا حية بل زحافا ذا نفس حية بخلاف الحيوانات البرية فانه سماها نفسا حية لكمال الحيوة فيها لا عباره الاسماك انها اجسام مشتركة بين النفس والحيوانات البرية لكمال الحيوة فيها بمنزلة انفس متصرفه في الاجسام على ان الدرجة الكملية من الحيوة انما هي في الانسان ولهذا لم يقل الكتاب ان حيوة الانسان صدرت عن الارض او الماء كالحيوانات الاخر بل عن الله

وعلى الثاني بان المراد بالبهائم او الأنعام الحيوانات الداجنة التي تخدم الانسان على اي نحو كان وبالوحوش السباع اي الحيوانات الضارية كالذئب والاسد وبالزحافات الحيوانات التي اما ليس لها ارجل تستقل بها عن الارض كالحيات او ذا ارجل قصار تستقل بها قليلا كالضب والنمل الا انه لما كان يوجد بعض حيوانات لا تدخل تحت شيء مما ذكر كالظبي والأزوية زاد على ذلك ذوات الاربع لتتناولها ايضا او يقال انه ذكر اولاً ذوات الاربع كجنس ثم ذكر الباقي كنوع لها فان من الزحافات ما هو ذوات اربع كالضب والنمل

وعلى الثالث بانه انما ذكر الجنس والنوع في الحيوانات الاخر والنبات دلالة على تولد المثل من المثل ولم يكن ذكر ذلك في الانسان ضرورياً لان ما قدم في الحيوانات الاخر يمكن صدقه على الانسان ايضا — اولان الحيوانات والنباتات تصدر بحسب جنسها ونوعها لكونها بعيدة جداً عن الشبه الالهي واما الانسان

فيقال انه مقطوع على صورة الله ومثاله
وعلى الرابع بان بركة الله تأتي القوة على التكاثر بالتولد ولهذا فمأذُكر في الطيور
والاسماك المذكورة أولاً لم يكن حاجة الى تكراره في الحيوانات البرية بل هو
مقدر فيها واما الانسان فلما تكرر فيه ذكر البركة لاستدعاء التكاثر فيه على وجه
خاص لاجل ثمة عدد المنتخبين ودفعاً لشبهة الخطيئة في فعل توليد البنين . واما
النبات فليس فيه عاطفة الى تكثير النسل وهو يولد دون شعور فمن ثم لم يكن
جديراً بكلمات البركة

وعلى الخامس بانه لما كان كون واحد فساداً لاخر لم يكن تكوّن الاشرف من
فساد الأخرس منافياً لتكوين الاشياء الأولى بخلاف ان تكون حيث في الحيوانات
التي تكون من فساد الجفاد او النبات ولم يحز صدور الحيوانات التي تكون من
فساد الحيوان الا بالقوة فقط

وعلى السادس بان اوغسطينوس قال في شرح تك رداً على المانوية ك ١٦ ب ١
« اذا دخل غير خبير بمعمل صانع رأى هناك ادوات كثيرة يحمل اسبابها واذا
كان متوغلاً في الجهل ظنّها لا فائدة فيها فان سقط عن غفلة منه في الموقد او
جرح بالآلة حادثة حسب اموراً كثيرة هناك مؤذية ولكن الصانع لعله استعمالها
يضحك من جهله . كذلك يوجد في هذا العالم بعض يشتكون اموراً كثيرة لا
يرون اسبابها فان اموراً كثيرة وان لم يكن لنا بها حاجة في منزلنا الا ان فيها
فائدة لكمال الكون » والانسان لو لم يخطأ لكان محسناً استعمال ما في العالم فلم
تكن الحيوانات الهامة مؤذية له



البحث الثالث والسبعون

في ما يتعلق باليوم السابع — وفيه ثلاثة فصول
تم ينبغي النظر في ما يتعلق باليوم السابع والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل — ا في
تكميل الاعمال — ٢ في استراحة الله — ٣ في تبريك هذا اليوم وتقديسه.

الفصل الأول

في ان تكميل الاعمال الالهية هل يجب تخصيصه باليوم السابع
يتخطى الى الاول بان يقال: يظهر ان تكميل الاعمال الالهية ليس يجب تخصيصه
باليوم السابع لان كل ما يفعل في هذا الدهر يرجع الى الاعمال الالهية. وكما
الدهر سيكون في نهاية العالم كما في متى ١٣ وايضاً فزمان تجسد المسيح هو زمان
لثمة ما ومن ثم قيل في غلا ٤ « مل الزمان » وقال المسيح عند موته « كمل » كما
في يو ١٩ : ٣٠ . فاذا ليس تكميل الاعمال الالهية لائقاً باليوم السابع
٢ وايضاً كل من يكمل عمله فانه يفعل شيئاً وليس يذكر ان الله فعل شيئاً في
اليوم السابع بل انه استراح من كل عمل . فاذا ليس تكميل الاعمال لائقاً
باليوم السابع

٣ وايضاً ليس يقال تام لما يزداد عليه امور كثيرة الا اذا لم يكن الى تلك الامور
المزيدة حاجة لانه يقال كامل لما ليس يخلو عن شيء مما من شأنه ان يكون له .
وبعد اليوم السابع حدثت اشياء كثيرة وحدث صدور اشخاص كثيرة بل كثيراً
ما يشاهد ايضاً حدوث انواع جديدة وخصوصاً في الحيوانات المتولدة عن التعفن
وفي كل يوم يخلق الله نفوساً جديدة . وايضاً فقد كان فعل التجسد جديداً واليه
أشير بقوله في ار ٣١ : ٢١ « سيصنع الرب امرأ جديداً على الارض » والافعال
العجيبة ايضاً جديدة كقوله في سي ٦ : ٣٦ « جدد الآيات وبديل العجائب » وايضاً

فسيجد كل شيء في تمجيد القديسين كقوله في رؤ ٥: ٢١ «وقال الجالس على
العرش ها اتي اجعل كل شيء جديداً» . فاذا ليس يجب تخصيص إكمال الاعمال
الالهية باليوم السابع

لكن يمارض ذلك قوله في تك ٢: ٢ «أكمل الله في اليوم السابع عمله الذي عمل»
والجواب ان يقال ان لكل شيء كمالين كمالاً أول وكالاً ثانياً فالكمال الاول
ما به يكون الشيء كاملاً في جوهره وهذا الكمال هو صورة الكل الحاصلة عن
تمام الاجزاء والكمال الثاني هو الغاية وهي اما الفعل كما ان غاية ذي القيثارة
الضرب على القيثارة او شيء يتوصل اليه بالفعل كما ان غاية البناء هي البيت
الذي يصنعه بالبناء . والكمال الاول هو علة الكمال الثاني لان الصورة هي مبدأ
الفعل . والكمال الاقصى الذي هو غاية الكون باسمه هو مسعادة القديسين الكاملة
التي ستكون في نهاية الدهر الاخيرة على ان الكمال الاول القائم بتمام الكون
حصل في تكوين الكائنات الأولى وهذا ما يفتى باليوم السابع

اذا اوجب على الاول بان الكمال الأول علة للثاني كما تقدم قريباً ولا بد
لادراك السعادة من امرين الطبيعة والنعمة فاذا سيكون كمال السعادة في نهاية
العالم كما تقدم وكمال الدهر قد تقدم في علته اما من جهة الطبيعة ففي تكوين
الكائنات الأولى واما من جهة النعمة ففي تجسد المسيح لان «النعمة والحق حصلا
ينسوع المسيح» كما في يو ١: ١٧ فعلى هذا قد حصل في اليوم السابع كمال الطبيعة
وفي تجسد المسيح كمال النعمة ويحصل في انتهاء العالم كمال المجد

وعلى الثاني بان الله قد فعل في اليوم السابع شيئاً ما لا يبداهه خلقه جديدة
بل بتدبيره الخلقه وتحريكه اياها الى فعلها مما يرجع على نحو ما الى نوع ما من
ابتداء الكمال الثاني ولهذا خص كمال الاعمال باليوم السابع على ما في ترجمتنا . واما
على ما في ترجمة أخرى فيخص باليوم السادس وكلا التخصيصين جائز لان

الكامل الذي باعتبار تمام اجزاء الكون يليق باليوم السادس والكامل الذي باعتبار فعل الاجزاء يليق باليوم السابع - او يقال ما دام شيء في الحركة المتصلة قادراً ان يتحرك ايضاً فليس يقال للحركة كاملة قبل السكون اذ بالسكون يُستدل على اكتمال الحركة . وقد كان في قدرة الله ان يصنع مخلوقات كثيرة من دون التي صنعها في الايام الستة . فاذا لكونه كف عن ابداع مخلوقات جديدة في اليوم السابع يقال انه اتم عمله

وعلى الثالث بان الله لم يصنع بعد ذلك شيئاً جديداً الا وقد سبق له وجود ما في اعمال الايام الستة . فمن الاشياء ما سبق وجوده في مادته كما كَوَّنَ الله المرأة من ضلع آدم ومنها ما سبق وجوده لا في مادته فقط بل في علته ايضاً كما سبق وجود الاشخاص المتولدة الآن في الاشخاص الأولى لانواعها وايضاً فاذا ظهر شيء من الانواع الجديدة فقد سبق وجوده في بعض القوى الفاعلة كما تصدر ايضاً الحيوانات المتولدة بالتعفن عن قوى الكواكب والعناصر التي اُلفت فيها من البدء وان كان الصادر من هذه الحيوانات انواعاً جديدة وقد يصدر ايضاً بعض الحيوانات الجديدة النوع عن اختلاط حيوانات مختلفة بالنوع كما يتولد البغل من الحمار والفرس وهذه ايضاً قد سبق وجودها في علتها في اعمال الايام الستة . ومنها ما سبق وجوده في شبهه كالنفوس التي تَخْلُقُ الآن ومن هذا القليل ايضاً فعل التجسد لان « ابن الله صار في شبه البشر » كما في فيل ٢ : ٧ . وايضاً فالمجد الروحاني سبق وجوده التشبيهي في الملائكة والمجد الجسماني في السماء وخصوصاً سماء عليين ومن ثم قيل في جا ١ : ١٠ « ليس تحت الشمس شيء جديد » بل قد كان في الدهور التي سلفت قبلنا »



الفصل الثاني

في ان الله هل استراح سبب اليوم السابع من جميع اعماله
يُنْخَطِىْ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الله لم يستريح في اليوم السابع من جميع
اعماله ففي يو ١٧: ٥ « ابي حتى الآن يعمل وانا ايضا اعمل » فاذا لم يستريح في
اليوم السابع من كل عمله

٢ وايضا ان الراحة مقابلة للحركة او التعب الذي ينشأ احيانا عن الحركة .
والله اصدر اعماله دون حركة او تعب . فاذا ليس ينبغي القول بانه استراح في
اليوم السابع من عمله

٣ وايضا ان قيل ان معنى كون الله استراح في اليوم السابع انه اراح الانسان
اي جعله مستريحا برده ان الراحة ضد الفعل . وما يقال من ان الله خَلَقَ او
صنع هذا او ذاك ليس معناه ان الله جعل الانسان يخلق او يصنع . فاذا ليس
يصح تفسير استراحة الله باراحته الانسان

لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢: ٢ « استراح الله في اليوم السابع من جميع
عمله الذي عمله »

والجواب ان الراحة مقابلة حقيقة للحركة ولزوماً للتعب الناشئ عن الحركة
على ان الحركة وان كانت في الحقيقة خاصة بالاجسام لكنها تطلق ايضا
بوجه الاستعارة على الروحانيات باعتبار ان اولاً باعتبار ان كل فعل يقال
له حركة وبهذا المعنى يقال ان الخيرية الالهية تتحرك على نحو ما وتصدر الى
الاشياء من حيث تشركها في نفسها كما قال ديونيسيوس في الامماء الالهية ٢
وثانياً باعتبار ان الشهوة المتجهة الى الغير يقال لها حركة . ومن ثمة كانت الراحة
ايضاً تطلق على امرين احدهما الانكشاف عن الاعمال والآخر قضاء الشهوة وبكلا
المعنيين يقال ان الله استراح في اليوم السابع اما بالمعنى الاول فلأنه في اليوم

السابع كَفَّ عن ابداع مخلوقات جديدة اذ لم يصنع بعد ذلك شيئاً لم يكن له وجود سابق على نحو ما في الاعمال الأولى كما مرَّ في مب ٦٩ ف ٢ وفي الفصل الآنف واما بالمعنى الثاني فمن حيث انه لم يكن به حاجة الى الاشياء المبدعة بل هو سعيد بذاته منتبِّط بنفسه فاذا ليس يقال انه بعد ان ابداع جميع الاشياء استراح في اعماله كانه محتاج اليها في سعادته بل يقال استراح من اعماله في نفسه لانه كافٍ لنفسه ومالي لشهوته . على انه وان كان قد استراح في نفسه منذ الازل فاستراحته في نفسه بعد ابداعه للمخلوقات انما كانت في اليوم السابع وهذا معنى استراحته من الاعمال كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٤ ب ١٥
اذا اجيب على الاول بان الله انما يعمل الى الآن بحفظ الخليقة المبدعة وتديرها لا بابداع خليفة جديدة

وعلى الثاني بان الراحة ليست مقابلة هنا للتعب او الحركة بل لاصدار اشياء جديدة ولشهوة الاتجاه الى الغير كما مرَّ في جرم الفصل
وعلى الثالث بانه كما ان الله يستريح في ذاته فقط وهو سعيد بتمتعته بنفسه كذلك نحن نصير سعداء بالتمتع به تعالى وحده وبهذا الاعتبار يرجحنا ايضاً في نفسه من اعماله واعمالنا فاذا يجوز تفسير ما يقال من استراحة الله باراحتنا غير ان هذا لا يجب اعتباره التفسير الوحيد لذلك بل التفسير الآخر اصل وأسبق
الفصل الثالث

في ان اليوم السابع هل يجب ان يكون مباركاً ومقدساً
يُتخطى الى الثالث بان يقال: يظهر ان اليوم السابع ليس يجب ان يكون مباركاً ومقدساً لان زماناً ما انما يوصف عادة بالبركة والتفديس لحدوث خير ما او دفع شر ما فيه . والله عمل ام كفَّ عن العمل ليس يحصل له زيادة شيء او خسران شيء . فاذا ليس يجب ان يكون اليوم السابع مباركاً ومقدساً بركة وتقديساً خصوصيين

٢ وايضاً ان اسم Benedictio في اللاتينية اي البركة مأخوذ من Bonitate اي الخيرية والخير من شأنه ان يكون مقيضاً لنفسه ومشاركاً في ذاته كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ . فاذا الايام التي اصدر الله فيها المخلوقات كانت أحق بالبركة من اليوم الذي فرغ فيه من اصدارها
 ٣ وايضاً قد ذُكر في كل خليفة شي لمن البركة لقوله في كل عمل «رأى الله ذلك انه حسن» فلم يكن واجباً بعد اصدار جميع الاشياء ان يبارك اليوم السابع لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢ : ٣ «بارك الله اليوم السابع وقدّسه لانه فيه فرغ من جميع عمله»

والجواب ان يقال ان راحة الله في اليوم السابع تطلق على معنيين كما مرّ في الفصل الأنف احدهما انه كفّ عن ابداع مخلوقات جديدة ولكنه لم يزل حافظاً ومديراً للخليفة المبدعة والثاني انه بعد اعماله استراح في نفسه فعلى الاول تكون البركة ملائمة لليوم السابع لان مرجعها الى التكثر كما مرّ في مب ٧٢ ف ٤ ومن ثمّ قال الله للمخلوقات التي باركها «انتي واكثرين» وتكثر الاشياء يحصل بتدبير الخليفة الذي بحسبه يتولد المثل من المثل وعلى الثاني يكون التقديس ملائماً لليوم السابع لان تقديس شيء يعتبر قائماً بالاختصاص في استراحته في الله ومن ثمّ يقال للاشياء المخصصة بالله مقدسة

اذا اجيب على الاول بان اليوم السابع ليس يُقدّس لاماكان ان يرجع الله او بخسر شيئاً بل لان الخليفة ترجع شيئاً بالتكثر والاستراحة في الله وعلى الثاني بانه في الايام الستة الأولى صدرت الاشياء في عللها الأولى واما بعد ذلك فهي اتكثر وتحفظ من تلك العلل الأولى وهذا ايضاً يرجع الى الخيرية الالهية التي اعظم ما به يتضح كمالها انه فيها وحدها يستريح تعالى وتقدر ان تستريح نحن بتمتعنا بها

وعلى الثالث بان الحسن الذي يُذكر في كل من الايام يختص بتكوين الطبيعة
الاول واما بركة اليوم السابع فمختصة بانتشار الطبيعة



المبحث الرابع والسبعون

في الايام السبعة كلها بالاجمال — وفيه ثلاثة فصول
ثم يبحث في الايام السبعة كلها بالاجمال والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل — افي
كفاية هذه الايام — ٢ هل هي يوم واحد او أكثر — ٣ في بعض طرق من الكلام
يستعملها الكتاب المقدس في اخباره عن اعمال الايام الستة

الفصل الاول

هل ما يذكر من عدد هذه الايام كافي

يُخطئ الى الاول بان يقال: يظهر ان ما يُذكر من عدد هذه الايام ليس كافياً
اذ ليس بين فعل الخلق وفعلي التمييز والزينة تمايز اقل من الذي بين هذين
الفعلين في انفسهما . وقد جعل لكل منهما اياماً مخصوصة . فاذا يجب جعل
ايام أخرى للخلق ايضاً

٢ وايضاً ان الهواء والنار عنصران اشرف من الارض والماء . وقد جعل لتمييز
الماء يومٌ ولتمييز الارض يومٌ آخر . فاذا يجب ان يجعل يومان آخران لتمييز
النار والهواء

٣ وايضاً ليس الطير والسماك اقل تباعداً بينهما من تباعد الطير والحيوانات
البرية . وبين الانسان ايضاً وسائر الحيوانات تباعداً أكثر من التباعد الذي بين
سائر الحيوانات في انفسها . وقد جعل لصدور سمك البحر يومٌ ولصدور حيوان

البر يوم آخر . فذًا يجب ان يجعل ايضاً يومان آخران لصدور طير السماء
وصدور الانسان

لكن يمارض ذلك ان بعض الايام موضوع دون حاجة اليه فان نسبة النور
الى النيرات كنسبة النرض الى المحل . والمحل وعرضه الخاص . يصدران ممّا . فاذًا
لم يكن واجباً اصدار النور والنيرات في يومين متغايرين
د وايضاً ان هذه الايام تجعل لأول تكوين العام . واليوم السابع لم يتكون فيه
شيء اصلاً . فاذًا لم يكن واجباً عدّه مع الايام الأخر

والجواب ان يقال ان وجه تفصيل هذه الايام يمكن اتصاحه مما تقدم في مب ٧٠
و ٧١ و ٧٢ فقد وجب اولاً تمييز اقسام العالم ثم تزيين كل منها بجعله أهلاً على
نحو ما يسكانه فعلى مذهب غير اوغسطينوس من الآباء القديسين يجعل للخلقة
الجسمانية ثلاثة اجزاء أول ويعبر عنه باسم السماء ووسط ويعبر عنه باسم الماء
وأسفل ويعبر عنه باسم الارض ومن هنا ايضاً جعل الفيشاغوريون الكمال في ثلاثة
المبدأ والوسط والمنتهى على ما في كتاب السماء ١ م ٢ فالجزء الاول يتميز في
اليوم الاول ويزدان في اليوم الرابع والجزء الاوسط يتميز في اليوم الثاني ويزدان
في اليوم الخامس والجزء الأسفل يتميز في اليوم الثالث ويزدان في اليوم السادس
واما اوغسطينوس فقد وافقهم في الايام الثلاثة الأخيرة وخالفهم في الثلاثة
الاولى فذهب انه في اليوم الاول فطرت الخلقة الروحانية وفي اليومين التاليين
فطرت الخلقة الجسمانية فأبدعت الاجرام العلوية في اليوم الثاني والاجرام
الغلبة في اليوم الثالث وهكذا يكون كمال الاعمال الالهية محاذياً لكمال العدد
السداسي الحاصل عن اجزائه المتصلة نوعاً من الاتصال وهي الواحد والاثنان
والثلاثة فانه يجعل يوم لتكوين الخلقة الروحانية ويومان لتكوين الخلقة
الجسمانية وثلاثة ايام للزينة

إذا أُجيب على الأول بان فعل الخلق عند اوغسطينوس يرجع الى اصدار
الحيول والطبيعة الروحانية العاريتين عن الصورة وكلتاها خارجتان عن الزمان
كما قال في اعترافاته ك ١٢ ب ١٢ ولهذا ذُكِرَ خلقهما قبل جميع الايام .
واما على مذهب سائر الآباء القديسين فيجوز ان يعتبر فعل التمييز والزينة بحسب
تفسير في الخليفة واقع في الزمان واما فعل الخلق فالتما هو فعل الله مُصْدِرٌ
لجوهر الاشياء في الان وعلى هذا يجوز ان يقال لكل فعل من افعال التمييز
والزينة انه حدث في احد الايام واما الخلق فيقال انه حدث في البدء المراد به
شيء لا غير متميز

وعلى الثاني بانه لما كان الهواء والنار غير متميزين عند العامة لم يذكرهما موسى
صريحاً بين اجزاء العالم بل هما داخلان تحت الجزء الاوسط وهو الماء خصوصاً
باعتبار القسم الاسفل من الهواء واما باعتبار القسم الأعلى فهما داخلان تحت
السماء كما قال اوغسطينوس في شرح تك ٢ ب ١٣

وعلى الثالث بان صدور الحيوانات مذكورٌ بحسب نسبتها الى زينة اجزاء
العالم . ولهذا كان التباير او الاتحاد بين ايام صدورهما بحسب ما بينها من الاتفاق
او الاختلاف في ترتيب جزء من اجزاء العالم

وعلى الرابع بان اليوم الاول صُنِعَ فيه طبيعة النور في محل ما واما اليوم
الرابع فيقال انه صُنِعَ فيه النيرات ليس لان جوهرها صدر فيه من جديد بل
لانهما لبست فيه صورة لم تكن لها من قبل كما مرّ في مب ٢٠ ف ١

وعلى الخامس بان اليوم السابع على قول اوغسطينوس يخصُّ بشيء بعد جميع
الاشياء التي خُصَّت بها الايام الستة وهو ان الله استراح في نفسه من اعماله ولهذا
وجب ذكر اليوم السابع بعد الايام الستة . واما على قول الآخرين فيجوز ان يقال
ان العالم حصل له في اليوم السابع حال جديدة وهي ان لا يزداد عليه شيء من

جديد ولهذا يذكر اليوم السابع بعد الايام الستة مخصوصاً بالانكشاف عن العمل
الفصل الثاني

في ان جميع هذه الايام هل هي يوم واحد

يُخَطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان جميع هذه الايام يوم واحد في تلك
٢ : ٤ و ٥ « هذه مبادئ السماء والارض اذ خُلِقَتْ في اليوم الذي فيه صنع
الرب السماء والارض . وكل شجر الحقل قبل ان يظهر في الارض » فاذا في يوم
واحد صنع الرب السماء والارض وكل شجر الحقل . ولكنه صنع السماء والارض
في اليوم الاول بل قبل جميع الايام وصنع شجر الحقل في اليوم الثالث . فاليوم
الاول واليوم الثالث يوم واحد وكذلك سائر الايام

٢ وايضاً في سي ١٨ : ١ « الحى الدائم خلق جميع الاشياء معاً » فلو كانت
ايام هذه الاعمال متعددة لما صحَّ ذلك لان الايام المتعددة لا توجد معاً . فاذا
ليست ايام هذه الاعمال اياماً متعددة بل يوماً واحداً فقط

٣ وايضاً ان الله كَفَّ في اليوم السابع عن ابداع اعمال جديدة فلو كان اليوم
السابع مغايراً للايام الأخر لم يكن من مصنوعاته وهذا محال

٤ وايضاً ان العمل الذي يُخَصَّص يوم قد أكمله الله بأسره في الآن فانه في كل
عمل يقال « قال فكان » فلو ابقى الله العمل التالي الى يوم آخر للزم انه لم يعمل
شيئاً في القسم الباقي من ذلك اليوم فلم يكن به فائدة . فاذا ليس يوم العمل اللاحق
مغايراً ليوم العمل السابق

لكن يعارض ذلك قوله في تث ١ وكان مساءً وكان صباح يوم ثانٍ ويوم
ثالث وهكذا في سائر الايام . وحيث يكون واحد فقط لا يجوز ان يقال ثانٍ
وثالث . فاذا لم يكن يوم واحد فقط

والجواب ان يقال ان هذه المسئلة قد خالف فيها ارغسطينوس سائر الشراح

فقد قال في شرح تك لـ ٤ ب ٢٢ وفي مدينة الله لـ ١١ ب ٩ ان جملة ما يقال له سبعة ايام يوم واحد ممثل بالاشياء على سبعة انحاء وذهب الشراح الآخرون الى ان هذه الايام سبعة ايام متغايرة وليس يوماً واحداً فقط. وهذان المذهبان ان كان مدارهما على تفسير كلام التكوين فينبغي ان يكون المراد باليوم عند اوغسطينوس معرفة العقل الملكي فيكون المراد باليوم الاول معرفة العمل الالهي الاول وباليوم الثاني معرفة العمل الثاني وهكذا وبهذا المعنى يقال ان كل عمل كَوْن من الله في يوم لان الله لم يصدر الى الوجود الطبيعي شيئاً لم يرسمه في العقل الملكي الذي يقوى على ادراك امور كثيرة معاً وخصوصاً في الكلمة التي فيها تستكمل وتنتهي كل معرفة ملكية. وعلى هذا يكون تمايز الايام بحسب رتبة المدارك الطبيعية لا بحسب تعاقب الإدراك او تعاقب صدور الاشياء. والمعرفة الملكية يصح اطلاق اليوم عليها حقيقة لوجود النور الذي هو علة اليوم حقيقة في الروحانيات على ما قال اوغسطينوس في شرح تك لـ ٤ ب ٢٨. واما عند سائر الشراح فالمراد بهذه الايام تعاقب الايام الزمانية وتعاقب صدور الاشياء— واما ان كان مدارهما على كيفية صدور الاشياء فليس بينهما بون عظيم وذلك لامرين يخالف اوغسطينوس في تفسيرهما سائر الشراح كما يتضح مما اسلفناه في ب ٦٧ ف ١ ومب ٦٩ ف ١ اما أولاً فلان مذهب اوغسطينوس ان المراد بالارض والماء المخلوقين في البدء الهبولى العارية عن الصورة مطلقاً والمراد بتكوين الجلد واجتماع المياه وظهور اليأس ارتسام الصور في الهبولى الجسمانية ومذهب الآباء القديسين الآخرين ان المراد بالارض والماء المخلوقين أولاً عناصر العالم اللابسة صورها وبالأعمال التالية تمايز في الاجسام السابقة الوجود كما تقدم في مب ٦٧ ف ١ ومب ٦٨ ف ١ واما ثانياً فلان مذهب سائر الشراح ان الحيوانات والنباتات صدرت في الايام الستة بالفعل ومذهب اوغسطينوس انها صدرت حينئذ بالقوة

فقط . فإذا ليس يلزم على قول اوغسطينوس بان اعمال الايام الستة صُنِعَتْ مَعًا
كيفية لصدور الاشياء غير الكيفية اللازمة على قول الآخرين لان قضية كلا
القولين ان الهوى كانت في صدور الاشياء الأول لابسة صور العناصر الجوهرية
وان الحيوان والنبات لم يوجد بالفعل في اول تكوين الاشياء لكن يبقى بينهما
اختلاف في اربعة امور لان مذهب القديسين الآخرين انه بعد صدور الاشياء
الأول كان زمان لم يكن فيه نور و زمان لم يكن تكون فيه الجلد وآخر لم تكن
انحسرت فيه المياه عن الارض و زمان رابع لم تكن تكونت فيه نيرات السماء وهذا
لا يجب اثباته على تفسير اوغسطينوس . فإذا تناديا من القدح في احد القولين
فنجيب على اعتراضات كل منهما

إذا اجيب على الاول بان اليوم الذي خلق الله فيه السماء والارض خلق فيه
ايضاً جميع شجر الخقل لا بالفعل بل قبل ان يظهر على الارض اي بالقوة وهذا
قد خصه اوغسطينوس باليوم الثالث والآخرين باول تكوين الاشياء

وعلى الثاني بان الله خلق جميع الاشياء معاً باعتبار جوهرها العارضة عن
الصورة نوعاً من العروة واما باعتبار صورتها الذي حصل بفعل التمييز والزينة فلم
يخلقها كلها معاً ولهذا استعمل بالخصوص كلمة الخلق

وعلى الثالث بان الله قد كف في اليوم السابع عن ابداع اعمال جديدة ولكنه
لم يكف عن نشر بعض اشياء أخرى . وتلو ايام أخرى لليوم السابع من قبيل
هذا النشر

وعلى الرابع بان عدم تميز الاشياء وازديانها كلها معاً ليس لعدم قدرة الله كلنا
يحتاج في فعله الى الزمان بل لرعاية الترتيب في ايجاد الاشياء ولهذا وجب
استخدام ايام مختلفة لاحوال العالم المختلفة . وبكل فعل لاحق يزداد العالم حالاً
جديدة من الكمال

وعلى الخامس بان مذهب اوغسطينوس ان ترتيب الايام المذكور في الكتاب
انما يرجع الى الترتيب الطبيعي الذي للاعمال المخصوص كل منها يوم

الفصل الثالث

في ان الكتاب المقدس هل يستعمل الفاظاً ملائمة لايضاح اعمال الالاه الستة
تُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الكتاب المقدس ليس يستعمل الفاظاً
ملائمة لايضاح اعمال الايام الستة فكما ان النور والجلد والآثار المشبهة بها كُوت
بكلمة الله كذلك السماء والارض ايضاً لان « كلاً به كُوت » كما في يو ١: ٣ .
فاذا كان يجب ذكر كلمة الله في خلق السماء والارض كما دُكرت في الاعمال الأخر
٢ وايضاً ان الماء مخلوق من الله . وليس مع ذلك ذكر الخلقه . فاذا ما يذكر
من بيان الخلق قاصر

٣ وايضاً في تك ٣١: ١ « رأى الله كل ما صنعه فاذا هو حسن جداً » فكان
يجب ان يقال في كل عمل « رأى الله انه حسن » فاذا لم يكن لائقاً اهمال ذلك
في فعل الخلق وفي فعل اليوم الثاني

٤ وايضاً ان روح الله هو الله . والارفاف والوضع غير لائقين بالله . فاذا لم
يكن لائقاً قوله « كان روح الله يرف على المياه »

٥ وايضاً ليس يصنع احد ما قد صنع فاذا بعد قوله قال الله ليكن جلد فكان
كذلك لم يكن لائقاً ان يقال ايضاً « وصنع الله الجلد » وقس على هذا اعماله الأخر
٦ وايضاً ليست قسمة اليوم الى مساء وصباح قسمة وافية لان اليوم اقساماً
أكثر من ذلك . فاذا ليس قوله « كان مساء وكان صباح يوم ثانياً او ثالثاً »
مناسباً

٧ وايضاً ان الثاني والثالث ليس يليق ان يجعل بازائهما الواحد بل الأول
فكان الواجب ان يقال كان مساء وكان صباح يوم أول مكان يوم واحد

والجواب على الاول ان اقنوم الابن المذكور على مذهب اوغسطينوس في ابداع الاشياء الأول وفي تمييزها وزينتها ولكن ليس على نحو واحد فان تمييز الاشياء وزينتها يرجعان الى تصوّرها وكما يكون تصوّر المصنوعات بصورة الصناعة الحاصلة في عقل الصانع والتي يجوز ان يقال لما كلفته العقلية كذلك يكون تصوّر الخليفة بأسرها بكلمة الله ولهذا ذُكرت الكلمة في فعل التمييز والزينة واما في الخلق فذكر الابن من حيث هو مبدأ بقوله « في البدء خلق الله » لان المراد بالخلق ايجاد الميولي العارية عن الصورة — واما على مذهب الآخرين القائلين بان انما صرّ خُلقت اولاً لابسّة صورها فيجاب بخلاف ذلك فقد قال باسيليوس في خط ٣ في ستة ايام الخلق ان الدلالة بقوله « قال الله » على الأمر الالهي فكان لا بدّ قبل ذكر الامر الالهي من وجود خليفة طيعه

وعلى الثاني ان المراد عند اوغسطينوس بالسماء الطبيعة الروحانية العارية عن الصورة وبالارض هيولى جميع الاجسام العارية عن الصورة فتكون على ذلك جميع المخلوقات المذكورة . واما عند باسيليوس فالسماء والارض بمنزلة طرفين يتعلّق منهما الاوساط وخصوصاً لان حركة جميع الاوساط اما الى السماء كحركة الاجسام الخفيفة او الى الارض كحركة الاجسام الثقيلة . ومنهم من قال بان من عادة الكتاب المقدس ان يطلق الارض ايضاً على العناصر الاربعة باجمعها ولهذا بعد قوله في مز ١٤٨: ٧ « سبّح الربّ من الارض » قال « النار والبرّد والتّاج والجليد »

وعلى الثالث انه قد ذُكر في فعل الخلق ما يحاذي قوله في فعل التمييز والزينة : رأى الله هذا او ذاك انه حسن وتوضيح ذلك ان الروح القدس محبة والباعث على محبة الله الخليفة امران وجودهما وبقاؤهما كما قال اوغسطينوس في شرح تك ١ اب ٨ فلوجود ما يبقى قيل « كان روح الله يرفّ على المياه » على كون المراد

بالماء الهبولى العارية عن الصورة كما ترف محبة الصانع على مادة ما ليكون منها شيئاً ما . ولبقاء ما صنعه قيل « رأى الله انه حسن » فان معنى ذلك ان الله الصانع سرّ بما صنع لا انه حصل له بالخلقة بعد ابداءها معرفة او مسرة لم تكن له قبل ابداءها وعلى هذا يكون في كلا فعلي الخلق والتصوير اشارة الى ثالث الاقانيم اما في فعل الخلق فالاشارة الى اقنوم الآب بالله الخالق والى اقنوم الابن بالبذ الذي فيه خلق والى اقنوم الروح القدس بالروح المرف على المياه . واما في فعل التصوير فالاشارة الى اقنوم الآب بالله القائل والى اقنوم الابن بالكلمة المقولة والى اقنوم الروح القدس بالمسرة التي بها رأى الله ان ما صنعه حسن . وانما لم يقل في عمل اليوم الثاني « رأى الله انه حسن » لان عمل تمييز المياه ابتداءً فيه وتم في اليوم الثالث فما يقال في اليوم الثالث يرجع الى اليوم الثاني ايضاً . او لان التمييز المذكور في اليوم الثاني يتعلق بما ليس ظاهراً للشعب فلم يورد الكتاب في حقه هذه الآية الدالة على الثبوت والتقوية . او لان المراد بالجلد على الاطلاق الهواء السحابي الذي ليس من اجزاء الكون الثابتة ولا من اركان العالم الأولية وهذه الحجج الثلاث قد اوردها الرباني موسى في كتاب المتشابهات ٢ . وعلى ذلك بعضهم تعليلاً رمزياً من جهة العدد لبعد العدد الثنائي عن الوحدة ولهذا لم يثبت عمل اليوم الثاني

وعلى الرابع بان الرباني موسى حمل في الكتاب المتقدم ذكره روح الرب على الهواء او الريح كما حمله على ذلك ايضاً افلاطون وقال انما يقال روح الرب لان من عادة الكتاب المقدس ان يسند دائماً هبوب الرياح الى الله . واما الآباء القديسون فعندهم ان المراد بروح الرب الروح القدس ويقال انه كان فوق المياه اي الهبولى العارية عن الصورة على قول اوغسطينوس دفعاً لتوهم ان الله يحب مصنوعاته لاحتياجه اليها لان محبة الاحياء تكون خاضعة للاشياء المعبودة ولقد

احسن الكتاب المقدس بذكره اولاً شيئاً مبتدأً حتى يقال ان فوقه شيئاً آخر لان هذه الفوقية ليست بالمكان بل بالقدرة المجاوزة كما قال اوغسطينوس في شرح تلك لك اب ٧ وقال باسيليوس في خط ٢ في ستة ايام الخلق « ان روح الرب كان يرفُّ على عنصر الماء اي كان يلقي في طبيعة الماء الحرارة والحياة مؤتيّاً اياه القوة الخبوية على مثال الدجاجة الرتقاء » فان الماء يختص عن غيره بالقوة الحيوية بدليل ان حيوانات كثيرة تتولد في الماء وزرع الحيوانات كلها سائلٌ والحيوة الروحية تؤتى ايضاً بماء المعمودية . ومن ثم قيل في يو ٣ . ٥ « ما لم يولد احدٌ من الماء والروح فلا يقدر ان يدخل ملكوت الله »

وعلى الخامس ان المراد بتلك الثلاثة على قول اوغسطينوس الدلالة على ثلاثة انحاء الوجود الاشياء فيدلُّ بقوله « لكن » على وجود الاشياء في الكلمة وبقوله « فكان » على وجودها في العقل الملكي وبقوله « صنع » على وجودها في طبائعها الخاصة . ولما كان الكلام في اليوم الاول على تكوين الملائكة لم يكن ثمّة حاجة الى زيادة صنع — واما على مذهب الآخرين فيعوز ان يكون المراد بقوله « قال الله ليكن » الدلالة على امر الله بصنع الشيء وبقوله « فكان » الدلالة على تمام العمل وبقي ان يذكر ايضاً كيف صنع وخصوصاً لاجل القائلين بان جميع المراتب مصنوعة بالملائكة فقل دفعاً لذلك ان الله صنعه ومن ثم فبعد ان يقال في كل عمل « فكان » يزداد فعل ما مسندٌ الى الله كصنع او فصل او سمى او نحو ذلك وعلى السادس ان المراد بالمساء والصباح عند اوغسطينوس كما في شرح تلك لك اب ٢٢ و ٣٠ المعرفة الملكية المسائية والصباحية اللتان مرّ عليهما الكلام في مب ٥٨ ف ٦ و ٧ وانه على ما قال باسيليوس بعبارة عادة عن الزمان كله مجزئته الاصل وهو اليوم كقول يعقوب « ايام غربي » دون ان يأتي بذكر الليل . والمساء والصباح طرفان لليوم فالصباح اوله والمساء آخره . ولان الدلالة بالمساء على اول

الليل وبالصباح على اول النهار فلاق ان يقتصر على ذكر مبادئ الازمنة حيث يذكر تمييز الاشياء للأول وانما قديم المساء لانه لما كان ابتداء اليوم من النور كانت نهاية النور نتي هي المساء سابقة على نهاية الظلام والليل التي هي الصباح . او اشارة الى ان اليوم الطبيعي لا ينتهي في المساء بل في الصباح كما قال الذهبي القم في خط ٣ في ت٣

وعلى السبع انه نما يقال يوم واحد في اول تكوين اليوم للدلالة على ان مدة اربع وعشرين ساعة يتكون عنها يوم واحد وعلى هذا فان اراد بقوله واحد تعيين مقدار اليوم الطبيعي او للدلالة على ان اليوم ينقضي برجع الشمس الى نقطة واحدة بعينها او لانه عند تمام الايام السبعة يرجع الى اليوم الاول الذي هو واليوم اثنان واحد . وهذه الحجج الثلاث اوردها باسيليوس في خط ٢ في ستة ايام الخلق

المبحث الخامس والسبعون

في لانسان المركب من جوهر روحي وجسماني

واولاً في ما يتعلق بماهية النفس — وفيه سبعة فصول

بعد النظر في الحقيقة الروحية والجسمانية ينبغي النظر في الانسان المركب من جوهر روحي وجسماني واولاً في طبيعة الانسان ثم في صدوره . والنظر في طبيعة الانسان هو الى اللاهوتي جهة النفس وليس من جهة البدن الا بحسب نسبتها اليها ولهذا سيكون مدار النظر الاول على النفس . ولان في الجواهر الروحية ثلاثة اشياء الماهية والقدرة والفعل كما قال دهرنيسيوس في مراتب السطة الملكية ب ٢ سبحث اولاً في ما يتعلق بماهية النفس وثانياً في ما يتعلق بقدرتها اي قواها وثالثاً في ما يتعلق بفعلها . فالاول فيه بحثان اولها في

النفس في حد ذاتها والثاني في اتصالها بالبدن — اما الاول فالبحث فيه يدور على سبع مسائل — ١ هل النفس جسم — ٢ في ان النفس الانسانية هل هي شيء قائم بنفسه — ٣ في ان نفوس البهائم هل هي قائمة بانفسها — ٤ في ان النفس هل هي الانسان او الانسان شيء مركب من النفس والجسد — ٥ في انها هل هي مركبة من مادة وصورة — ٦ في ان النفس الانسانية هل هي غير فاسدة — ٧ هل النفس والملاك متحدان بالنوع

الفصل الاول

في ان النفس هل هي جسم

يُخطئ الى الاول بان يقال: يظهر ان النفس جسم لانها متحركة للجسم. وليس متحركة غير متحركة اما اولاً فلانه يتعذر في ما يظهر ان شيئاً يتحرك دون ان يتحرك اذ ليس يعطي شيء شيئاً ما ليس له كما ان ما ليس حارّاً لا يستغين واما ثانياً فلانه لو كان شيء متحركاً غير متحرك لأصدر حركة دائمة وعلى نهج واحد كما اثبتته الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٤٥ وهذا غير ظاهر في حركة الحيوان الحاصلة عن النفس. فالنفس اذن متحركة. وكل متحرك متحرك فهو جسم. فالنفس اذن جسم

٢ وايضاً كل معرفة فانما تحصل بشيء ما. ويتمتع ان يكون للجسم شبهة بغير اجسامي. فلو لم تكن النفس جسماً لتعذر ادراكها الجسمانيات

٣ وايضاً لا بد من مماسة المتحرك للمتحرك. والمماسة لا تجوز الا على الاجسام. فذاً من حيث ان النفس تحرك الجسم يظهر انها جسم

اكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثلاث ب ٦ انما يقال للنفس بسيطة بانقياس الى الجسم « اذ ليس لها حجم ينبسط في مائة مكانية »

والجواب ان يقال لا بد قبل البحث في طبيعة النفس من اعتبار ان النفس يقال لها المبدأ الاول للحياة في ما يقال له حي عندنا لاننا نقول حي ما له نفس واما ما لا نفس له فنقول له عار عن الحياة. واخص مظهر للحياة فعلان الادراك

والحركة والفلاسفة القدماء لقصورهم عن الترقى الى ما فوق الوهم جعلوا مبدأ هذين الفعلين جسمًا لقصورهم الوجود على الاجسام فقط وفيه عما ليس بجسم وعلى هذا كانوا يقولون ان النفس جسم على ان فساد هذا المذهب يمكن بيانه بوجوه متكررة غير اننا نقتصر منها على واحد يتضح به ايضاً بوجه اعم وآكد ان النفس ليست جسمًا وذلك ان من الواضح ان ليس كل مبدأ للفعل حيوي نفساً والا لكانت العين نفساً لكونها مبدأ الابصار ومثلها سائر آلات النفس بل انما تقول نفس مبدأ الحياة الأول واذا جاز ان يكون جسم مبدأ ما للحياة كما ان القلب مبدأ للحياة في الحيوان فليس يجوز مع ذلك ان يكون شيء من الاجسام مبدأ أول للحياة فواضح ان الحياة او مبدئية الحياة لا تصدق على الجسم بما هو جسم والا لكان كل جسم حياً او مبدأ للحياة فاذا انما يصدق على جسم كونه حياً او مبدأ للحياة بما هو جسم على صفة مخصوصة وكونه على صفة مخصوصة بالفعل انما يحصل له من مبدأ يقال له فعله فاذا النفس التي هي مبدأ الحياة الأول ليست جسمًا بل فعلاً للجسم كما ان الحرارة التي هي مبدأ التسخين ليست جسمًا بل فعلاً للجسم

اذا اجيب على الاول بانه لما كان كل ما يتحرك فانما يتحرك من آخر وكان التسلسل الى غير نهاية مستحيلًا وجب ان لا يكون كل محرك متحركاً لانه اذ كان المتحرك هو الخروج من القوة الى الفعل فالمحرك يعطي المتحرك ما له من حيث يجعله موجوداً بالفعل على ان من المحركات ما ليس يتحرك اصلاً لا بالذات ولا بالعرض وهذا يقدر ان يحركه دائماً على نهج واحد ومنها ما ليس يتحرك بالذات ولكنه يتحرك بالعرض فلم يكن تحريكه دائماً على نهج واحد وهذا هو النفس ومنها ما يتحرك بالذات وهو الجسم ولما كان قدماء الطبيعيين لا يعرفون موجوداً سوى الاجسام وضعوا ان كل محرك يتحرك وان النفس متحركة بالذات وجسم

وعلى الثاني بانه ليس يجب حصول شبه الشيء المدرك في طبيعة المدرك بالفعل بل اذا كان شيء مدركاً أولاً بالقوة ثم بالفعل لم يجب حصول شبه المدرك في طبيعته بالفعل بل بالقوة فقط كما ليس يحصل اللون في الخدقة بالفعل بل بالقوة فقط فإذا ليس يجب ان يحصل شبه الجمانيات بالفعل في طبيعة النفس بل الواجب ان تكون النفس بالقوة الى هذه الاشباه ولما كان قدما الطيعيين يجهلون الفرق بين الفعل والقوة وضعوا ان النفس جسم وانها مركبة من مبادئ جميع الاجسام لادراكها جميع الاجسام

وعلى الثالث بان الماسة ضربان ماسة بالكم وماسة بالقوة فالأول لا تحصل للجسم الا من جسم والثانية يجوز ان تحصل للجسم من شيء غير جسمي محرك للجسم

الفصل الثاني

في ان النفس الانسانية هل هي شيء قائم بنفسه

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان النفس الانسانية ليست شيئاً قائماً بنفسه لان القائم بنفسه يقال له شيء مخصوص . والنفس ليست شيئاً مخصوصاً بل الشيء المختص هو المركب من النفس والجسد . فإذا ليست النفس شيئاً قائماً بنفسه

٢ وايضاً كل قائم بنفسه يصح اتصافه بالفعل . والنفس لا تتصف بالفعل ففي كتاب النفس ١ م ٦٤ « القول بان النفس تشعر او تعقل كالقول بانها تنسج او تبني » فإذا ليست النفس شيئاً قائماً بنفسه

٣ وايضاً لو كانت النفس شيئاً قائماً بنفسه لاستقلت بفعل دون الجسد ولكنها ليست تستقل دون الجسد بفعل ولا بالتعقل ايضاً لعدم حصول التعقل بدون الخيال الذي لا يكون بدون الجسد . فإذا ليست النفس الانسانية شيئاً قائماً بنفسه

لكن يعارض ذلك قول أوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ٧ « كل من يرى ان طبيعة النفس جوهرٌ ومجردة يرى ان من يقول بحسبها على ضلالٍ من حيث انه يضم اليها ما لا يقدر ان يتصور بدونه طبيعة ما » يعني الخيالات الجسمانية . فإذا ليست طبيعة النفس الانسانية مجردة فقط بل جوهرًا ايضًا اي شيئًا قائمًا بنفسه

والجواب ان يقال لا بد من القول بان ما هو مبدأ للفعل العقلي وهو ما نسميه بالنفس الانسانية مبدأ مجرد قائم بنفسه فواضح ان الانسان يقدر ان يدرك بالعقل طبائع الاجسام بأسرها وما كان قادرًا على ادراك بعض الاشياء فيجب ان لا يكون شيء منها حاصلًا في طبيعته والآن من ادراك ما سواه كما نرى ان اسنان المريض الممرور لا يقدر ان يستحي شيئًا بل يستمر كل شيء فلو كان للبدا العقلية طبيعة جسم ما لا تمتنع عليه ادراك جميع الاجسام ولكل جسم طبيعة مخصوصة فيستحيل اذن ان يكون المبدأ العقلي جسمًا وكذا يستحيل ان يعقل بالآلة جسمية لان الطبيعة المخصوصة لتلك الآلة الجسمية تمتنع من ادراك جميع الاجسام كما انه اذا وجد لونٌ مخصوص ليس في الحدقة فقط بل في اناء زجاجي ايضًا فالسائل الذي في داخله يظهر متلونًا بذلك اللون نفسه — فإذا المبدأ العقلي الذي يُسمى عقلاً له فعل بذاته يستقل به دون الجسم . وليس يفعل بذاته الا ما يقوم بذاته اذ ليس يفعل الا الموجود بالفعل فإذا انما يفعل شيء على حسب وجوده ولذلك لسناننا عند التسخين الى الحرارة بل الى الحار . فإذا النفس الانسانية التي يقال لها عقل شيء مجرد وقائم بنفسه

اذا اجيب على الاول بان الشيء المخصوص يطلق على امرين على كل قائم بنفسه وعلى القائم بنفسه الكامل في طبيعة نوع ما فلي الأول يخرج به العرض والصورة المادية وعلى الثاني يخرج به الجزء الناقص فيموز ان يقال ذلك للبدا على

المعنى الأول لا على المعنى الثاني ولما كانت النفس الانسانية جزءاً للنوع الانساني صح ان يقال لها شيء مخصوص بالمعنى الاول لقيامها بنفسها ولم يصح ذلك بالمعنى الثاني بل انما يقال به ذلك للركب من النفس والجسد

وعلى الثاني بان ارسطو لم يورد ذلك على انه مذهب بل حكاية لمذهب القائلين بان التعقل تحرك كما يتضح مما قدمه هناك — او بان الفعل بالنفس انما هو الموجود بالنفس وقد يجوز ان يقال شئ موجود بنفسه اذا لم يكن وجوده بطريق الحلول كالعرض او كالصورة المادية وان كان وجوده بطريق الجزئية . غير ان القائم بنفسه حقيقة انما يقال لما ليس موجوداً بطريق الحلول المار ولا بطريق الجزئية وعلى هذا لا يجوز ان يقال للعين او ليد قائم بنفسه ولا فاعل بنفسه . ومن ثم كانت افعال الاجزاء تُسند الى الكل بالاجزاء فنقول الانسان يصبر بالعين وليس باليد ولا نقول بهذا المعنى الحار يستغن بالحرارة لان الحرارة في الحقيقة لا تسخن اصلاً . فاذاً يجوز اسناد التعقل الى النفس كما يُسند الابصار الى العين وان كان قولنا الانسان يعقل بالنفس حقاً

وعلى الثالث بان فعل العقل يفتقر الى الجسم لا كآلة يزاول بها ذلك الفعل بل كموضوع يتعلق به فان نسبة الخيال الى العقل كنسبة اللون الى البصر . والافتقار الى الجسم على هذا الوجه لا ينفي كون العقل قائماً بنفسه والا لم يكن الحيوان شيئاً قائماً بنفسه لافتقاره في شعوره الى المحسسات الخارجية

الفصل الثالث

في ان النفوس البهيمية هل هي قائمة بانفسها

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان النفوس البهيمية قائمة بانفسها لان الانسان موافق لسائر الحيوانات في الجنس . ونفس الانسان شئ قائم بنفسه كما اوضحناه في الفصل الآنف . فاذاً كذلك نفوس الحيوانات الأخر قائمة بانفسها

٢ وايضاً ان نسبة الحساس الى المحسوسات كنسبة العاقل الى المعقولات والعقل يستقل بتعمل المعقولات دون الجسد . فاذا كذلك الحس يستقل بادراك المحسوسات دون الجسد . ونفوس البهائم حساسة . فهي اذا قائمة بانفسها على قياس النفس الانسانية التي هي عاقلة

٣ وايضاً ان النفس البهيمة تحرك الجسد . والجسد ليس يحرك بل يتحرك . فللنفس البهيمة اذن فعل تستقل به دون الجسد

لكن يعارض ذلك قوله في كتاب عقائد الكمية ب ١٦ و ١٧ « نتقد ان الانسان وحده ذو نفس جوهرية واما نفوس الحيوانات فليست جوهرية »

والجواب ان يقال ان قدماء الفلاسفة لم يميزوا اصلاً بين الحس والعقل بل جعلوا لكليهما مبدأً جسيماً كما مر في م ب ٥٠ ف ١ واما افلاطون فقد ميز بينهما ولكنه جعل لكليهما مبدأً مجرداً ذهاباً الى ان الشعور يحصل للنفس بذاتها كالنعقل وهذا يستلزم ان النفوس البهيمة ايضاً قائمة بانفسها لكن ارسطو وضع في كتاب النفس ١ م ٦ و ٦ م ٣ و ٧ ان التعقل وحده بين افعال النفس يزاوّل بغير آله جسمية واما الشعور وما يلحقه من افعال النفس الحساسة فواضح انها تحدث مع تكيف في الجسم كما تكيف الحدقة عند الابصار بشيخ اللون وقس على ذلك ما سواه وهكذا يتضح ان ليس للنفس الحساسة فعل خاص تستقل به بل كل افعالها ترجع الى المركب ومن ذلك يلزم ان النفوس البهيمة لعدم استقلالها بفعل ليست قائمة بانفسها لان وجود الشيء وفعله متماثلان

اذا اوجب على الاول بان الانسان وان وافق سائر الحيوانات في الجنس لكنه مخالف لها في النوع واختلاف النوع يعتبر بحسب اختلاف الصورة وليس كل اختلاف في الصورة يجب ان يفعل اختلافاً في الجنس

وعلى الثاني بان نسبة الحساس الى المحسوسات كنسبة العاقل الى المعقولات

بوجه ما اي من حيث ان كلاً منهما بالقوة الى موضوعاته ولكنهما متباينان بوجه
آخري من حيث ان الحس يفعل بالمحسوس مع حدوث تكيف في الجسم ولهذا
كانت عظمة المحسوسات تُفسد الحس بخلاف العقل فانه متى تعقل اعظم المعقولات
صار بعدها اقدر على تعقل احقرها ولا عبرة بما قد ينال الجسم بالتعقل من الجهد
والتعب فانما يحدث ذلك بالعرض من حيث ان العقل يحتاج الى فعل القوى
الحسية التي بها تهيأ له الخيلات

وعلى الثالث بان القوة المحركة على ضربين احدهما آمرة بالحركة وهي القوة
الشوقية وهذه لا تستقل بفعلها في النفس الحساسة دون الجسم بل ان الغضب
والسرور ونحو ذلك من الانفعالات يقارنها تكيف ما للجسم والأخرى مباشرة
للحركة التي بها تتأهل الاعضاء لاطاعة الشهوة وليس فعل الشهوة تحريكاً بل
تحركاً ومن ذلك ينضج ان النفس الحساسة لا تستقل بالتحريك دون الجسم

الفصل الرابع

حل النفس في الانسان

يُنخِطُ الى الرابع بان يقال : يظهر ان النفس هي الانسان في ٢ كور ٤ : ١٦
« وان كان انسانا الظاهر ينهدم فانسانا الباطن يتجدد يوماً فيوماً » والباطن في
الانسان هو النفس . فالنفس اذن هي الانسان الباطن

٢ وايضاً ان النفس الانسانية جوهرٌ ما ولكنها ليست جوهرًا كلياً فهي اذن
جوهرٌ جزئيٌّ فهي اذن اقنومٌ . ولكنها ليست الا اقنوماً انسانياً . فهي اذن
الانسان لان الاقنوم الانساني هو الانسان

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس قد أثبت على وارثون في مدينة الله ك ١٩
ب ٣ لقوله بان الانسان « ليس النفس وحدها او الجسد وحده بل كليهما معاً »
والجواب ان يقال ان كون النفس هي الانسان يحتمل معنيين احدهما ان

الانسان الكلي هو النفس واما الانسان الجزئي كسقراط مثلاً فليس النفس بل المركب من النفس والجسد وانما قلنا ذلك لان بعضاً صاروا الى انه ليس يدخل في حقيقة النوع الا الصورة فقط واما المادة فهي داخلة في حقيقة الشخص دون النوع وهذا محال لان كل ما يدل عليه الحد فهو من حقيقة النوع والدلالة بالحد في الامور الطبيعية ليست على الصورة فقط بل على الصورة والمادة فكانت المادة داخلة في حقيقة النوع في الامور الطبيعية ولكن ليس المادة المعينة التي هي مبدأ الشخص بل المادة المشتركة فكما ان من حقيقة الانسان الجزئي ان يكون مركباً من نفس ولحوم وعظام معينة كذلك من حقيقة الانسان الكلي ان يكون مركباً من مطلق النفس واللحوم والعظام لان كل ما يشترك فيه جوهر جميع الاشخاص المندرجة تحت نوع يجب ان يكون من جوهر ذلك النوع - والثاني ان النفس الجزئية هي الانسان الجزئي وهذا انما يصح لو وضع ان النفس الحاسة تستقل بفعالها دون الجسد لاختصاص جميع الافعال المسندة الى الانسان حينئذ بالنفس فقط . وانما يكون شيئاً ما ما يفعل افعال ذلك الشيء فاذا انما يكون انساناً ما يفعل افعال الانسان . وقد اوضحنا في اتصال الآنف ان الشعور ليس فعلاً خاصاً بالنفس فقط . فاذا لكون الشعور فعلاً من افعال الانسان وان كان غير خاص يتضح ان الانسان ليس النفس فقط بل شيئاً مركباً من النفس والجسد . واما على مذهب افلاطون من ان الشعور خاص بالنفس فيجوز ان يقال ان الانسان هو النفس المستخدمة للجسد

اذا اجب على الاول بانه انما يكون بالاختصاص شيئاً ما ما كان اصيلاً في ذلك الشيء كما قال الفيلاسوف في الحقايق ك ٨ ب ٨ كما ان ما يفعله والي المدينة يقال ان المدينة تفعله وبهذا المعنى يقال احياناً انساناً لما هو اصيل في الانسان فقد يقال ذلك حقيقة للجزء العاقل الذي يقال له الانسان الباطن وقد يقال للجزء

الحاس مع البدن بحسب اعتبار البعض الذين لا يمتدّون حدّ المحسوسات وهذا يقال له الانسان الظاهر

وعلى الثاني بان ليس كل جوهر جزئيّ اقنوماً بل ما كان مستوفياً حقيقة النوع استيفاءً تاماً فلا يجوز من ثم ان يقال للبدن او للرجل اقنومٌ وكذا ليس يجوز ان يقال ذلك للنفس ايضاً لانها جزء للنوع الانساني

الفصل الخامس

في ان النفس هي مركبة من هيولى وصورة

يُخطئ الى الخامس بان يقال: يظهر ان النفس مركبة من هيولى وصورة فان القوة قسمة للفعل . وكل ما بالفعل فهو مشترك في الفعل الأول وهو الله الذي كل شيء بالاشتراك فيه خيرٌ وموجودٌ وحىٌ كما يتضح من تعليم ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٥ مقاً ٢ . فاذاً كل ما بالقوة فهو مشترك في القوة الأولى . والقوة الأولى هي الهيولى الأولى فاذاً لما كانت النفس الانسانية بالقوة من وجه كما يظهر ذلك من ان الانسان قد يكون احياناً عاقلاً بالقوة يظهر ان النفس الانسانية مشتركة في الهيولى الأولى على انها جزء لها

٢ وايضاً حيثما كانت خاصيات الهيولى فهناك الهيولى . وفي النفس خاصيتان للهيولى وهما القبول المحلي والاستحالة لانها يحملها العلم والفضيلة وتنتقل من حالة الجهل الى حالة العلم ومن حالة الرذيلة الى حالة الفضيلة . فاذاً ليست مجردة عن الهيولى

٣ وايضاً ما كان مجرداً عن الهيولى فليس وجوده معلول علته كما في الالهيات ك ٨ م ١٧ . ووجود النفس معلول علته لانها مخلوقة من الله . فاذاً ليست مجردة عن الهيولى

٤ وايضاً ما ليس له هيولى بل هو صورة فقط فهو فعلٌ صرفٌ وغير متناهٍ .

وليس كذلك الا الله وحده . فاذا ليست النفس مجردة عن الهيولى
 لكن يعارض ذلك ما اثبتته اوغسطينوس في شرح تك ل ٧ ب ٦ و ٧ و ٨
 من ان النفس ليست متكونة من هيولى جسمانية ولا من هيولى روحانية
 والجواب ان يقال ان النفس ليست ذات هيولى وهذا يمكن بيانه من وجهين
 اما اولاً فمن حقيقة النفس بالاجمال فان من حقيقة النفس ان تكون صورة
 لجسم ما فهي اذن صورة اما باعتبارها كلها او بحسب جزء منها فان كان الاول لم
 يحز ان تكون الهيولى جزءاً لها على ان يكون المراد بالهيولى موجوداً بالقوة فقط لان
 الصورة بما هي صورة فعل وما بالقوة فقط يتنع ان يكون جزءاً للفعل لمنافاة القوة
 للفعل من حيث هي قسيمة له . وان كان الثاني قلنا ان ذلك الجزء هو النفس
 وتلك الهيولى المتصورة به اولاً هي النفس الأول . واما ثانياً فمن حقيقة
 النفس الانسانية بالخصوص من حيث هي عاقلة فواضح ان كل ما يحصل في
 شيء فانما يحصل فيه على حسب حال القابل وكل شيء انما يدرك كما تحصل
 صورته في المدرك والنفس العاقلة تدرك الشيء في طبيعته المطلقة فتدرك الحجر
 مثلاً من حيث هو حجر بالاطلاق فاذا صورة الحجر تحصل في النفس العاقلة
 مطلقاً بحسب حقيقتها الصورية فاذا النفس العاقلة صورة مطلقة لشيء مركب
 من هيولى وصورة والا لحصلت فيها صور الاشياء من حيث هي شخصيات فلم
 تدرك سوى الجزئي كما هو شأن القوى الحسية التي تقبل صور الاشياء في الآلة
 جسمانية لان الهيولى هي مبدأ تشخص الصور . ومن ذلك يتضح ان النفس
 العاقلة بل كل جوهر عقلي مدرك للصور على وجه الاطلاق ليس مركباً من
 صورة وهيولى

إذا اجيب على الاول بان الفعل الاول هو المبدأ الكلّي لجميع الافعال لانه
 غير متناه وحائز في نفسه بقدرته جميع الاشياء قبل وجودها كما قال ديونيسيوس

في الموضع المشار اليه ولذلك فالاشياء لا تشترك فيه بالجزئية بل بفيض صدره .
ولما كانت القوة قابلة للفعل وجب ان تكون على نبيته . والافعال المقبولة الصادرة
عن الفعل الاول الغير المتناهي والتي هي مشاركات ما فيه مختلفة فيستحيل وجود
قوة تقبل جميع الافعال كما يوجد فعل واحد مصدر لجميع الافعال الحاصلة
بالمشاركة والا لكانت تلك القوة القابلة مساوية لقوة الفعل الاول الفاعلة والقوة
القابلة في نفس العاقلة مغايرة للقوة القابلة التي للهيولى الاولى كما يتضح من تغاير
المقبولات لان الهيولى الاولى تقبل الصور الشخصية والعقل يقبل الصور المطلقة .
فاذا ليس وجود هذه القوة في النفس العاقلة برهاناً على كون النفس مركبة من
هيولى وصورة

وعلى الثاني بان القبول المحلي والاستحالة انما يلائمان الهيولى باعتبار كونها بالقوة
فاذا كما ان القوة مختلفة في العقل والهيولى الاولى كذلك القبول المحلي والاستحالة
مختلفان فيهما فالعقل انما يحلله العلم وينتقل من الجهل الى العلم من حيث هو
بالقوة الى المثل المعقولة

وعلى الثالث بان الصورة هي علة وجود الهيولى والفاعل له ومن ثمة كان الفاعل
من حيث ينقل الهيولى الى فعل الصورة علة لوجودها واما اذا كان شي بصورة
قائمة بنفسها فليس يحصل له الوجود بمبدأ صوري وليس شي علة تنقله من القوة
الى الفعل ولهذا بعد ان قدم الفيلسوف ذلك قال على سبيل النتيجة « ليس
للمركبات من هيولى وصورة علة سوى العلة المحركة من القوة الى الفعل » واما ما
كان مجرداً عن الهيولى فهو شي بما بالبساطة كما هو موجود بالبساطة

وعلى الرابع بان كل مشترك فيه فنسبته الى المشترك نسبة فعله . وكل صورة
مخلوقة قائمة بنفسها يجب ان تكون مشتركة في الوجود فان الحيوة ايضاً او كل ما
كان على حدها مشترك في الوجود والوجود المشترك فيه يكون متناهياً على قدر

قابلية المشترك ولذا فالله الذي هو عين وجوده هو وحده فعلٌ صرفٌ وغير متناهِ
واما الجواهر العقلية فمركبة من فعل وقوة ولكنها ليست مركبة من مادة وصورة
بل من الصورة والوجود المشترك فيه ولهذا يقول بعض بعبارة اخرى انها مركبة
مما به ومما هو لان الوجود ما به شيء هو

الفصل السادس

في ان النفس الانسانية هل هي فاسدة

يتخصى الى السادس بان يقال: يظهر ان النفس الانسانية فاسدة لان الاشياء
المتماثلة مبداً وتجري يظهر انها متماثلة منتهى والناس والبهائم متماثلة في مبدا
التكون لانها مصنوعة من الارض وفي مجرى الحياة لان لها جميعاً «روحاً واحداً»
وليس للانسان فضلٌ على البهيمة كما في الجامعة ١٩: ٣ فاذا «كما تموت البهائم
يموت الانسان وللفريقين حال واحدة» كما قيل هناك ايضاً على سبيل النتيجة .
ونفس البهائم فاسدة . فاذا نفس الانسان ايضاً فاسدة

٢ وايضاً كل ما كان من لا شيء فهو يقبل الرجوع الى لا شيء لوجوب
المطابقة بين المبدأ والمنتهى . وفي حك ٢ : ٢ «وليدنا من العدم» وهذا صحيح
ليس باعتبار الجسد فقط بل باعتبار النفس ايضاً . فاذا «سنكون من بعد كما نألم
نكن» كما أُنْج هناك) حتى باعتبار النفس ايضاً

٣ وايضاً ليس يكون شيء دون فعله الخاص . وفعل النفس الخاص الذي هو
التعقل بمساعدة الخيال لا يمكن حصوله دون الجسد لان النفس لا تعقل شيئاً
دون اخیال ولا خيال دون الجسد كما في كتاب النفس ٣ م ١٦٠ فاذا يمتنع
بقاء النفس بعد دثور الجسد

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ . فاما ان النفوس
البشرية «قد أُوتيت من الجودة الالهية كونها عقلية وذات حيوة جوهرية

غير فانية»

والجواب ان يقال لا بد من القول بن النفس الانسانية التي نسميها مبدءاً عقلياً غير فاسدة فان شيئاً يفسد على خريين بالذات وبالعرض ويستحيل ان شيئاً قائماً بنفسه يتكون او يفسد بالعرض اي يتكون شيء آخر او فساده فان شيئاً يحدث له التكون والفساد كما يحدث له الوجود الذي يستمده بالكون ويقده بالفساد فما يحصل له الوجود بالذات لا يمكن ان يتكون او يفسد الا بالذات . واما ما ليس قائماً بنفسه كالعوارض والصور المادية فيقال انه يتكون ويفسد بتكون المركبات وفسادها وقد اوضحنا في ٣ من هذا البحث ان النفوس البهيمية ليست قائمة بانفسها بل ذلك خاص بالنفس الانسانية فقط ومن ثم كانت النفوس البهيمية تفسد بفساد اجسادها واما النفس الانسانية فيستحيل عليها الفساد الا ان تفسد بالذات وهذا مستحيل قطعاً ليس عليها فقط بل على كل قائم بنفسه مما هو صورة محضة فواضح ان ما يلائم شيئاً بالذات يتمتع انفكاكه عنه والوجود يلائم الصورة بالذات لكونها فعلاً ولهذا كانت المادة انما تستفيد الوجود بالفعل بقبولها الصورة وانما يعرضها الفساد بانفكاك الصورة عنها ويستحيل ان تنفك الصورة عن نفسها فاذا استحيل الفناء على الصورة القائمة بنفسها — وايضاً فهب ان النفس مركبة من مادة وصورة كما ذهب بعض فلا بد ايضاً من جعلها غير فاسدة فان الفساد ليس يعرض الا حيث يكون تضاداً لان الكون والفساد انما يكونان من الاضداد والى الاضداد ولذا كانت الاجرام السماوية غير فاسدة لان مادتها منزوعة عن التضاد والنفس العقلية يستحيل ان يكون فيها تضاد لان قبولها على حسب حاذا من الوجود وما يحلها منزوعة عن الضدية لان ماهيات المتضادات ايضاً الحاصلة في العقل ليست متضادة بل هناك علم واحد بالمتضادات فاذا استحيل ان تكون النفس العاقلة فاسدة . وقد يمكن الاستدلال على ذلك ايضاً

بان كل شيء يشاق الوجود طبعاً على حسب حاله والشرق في المذكرات يتبع الادراك فالحس ليس يدرك الوجود الا معيناً أيناً وآناً والعقل يدرك الوجود مطلقاً وباعتبار كل زمان فاذا كل عاقل فانه يشاق بطبعه الوجود دائماً والشوق الطبيعي لا يجوز ان يذهب سدى فاذا كل جوهر عقلي فهو منزّه عن الفساد

اذا اجيب على الاول بان ما اورده سليمان في الموضع المذكور انما هو حكاية لقول الجهلة كما قد صرح به في حك ٢ فاذا ما يقال من ان الانسان والبهيمة متماثلان في مبدأ التكوّن انما يصدق من جهة الجسد لان جميع الحيوانات صنعت من الارض سواء لا من جهة النفس لان نفس البهائم تصدر بقوة جسمية واما نفس الانسان فتصدر عن الله وبياناً لذلك قيل في تك ١ عن البهائم « لتخرج الارض نفساً حية » وعن الانسان ان الله « نفخ في وجهه نسمة الحياة » ومن ثم قال الجامعة ١٢ : ٢ « فيعود التراب الى الارض حيث كان ويعود الروح الى الله الذي وهبه » وكذا التماثل في مجرى الحياة انما هو من جهة الجسد والى هذا الاشارة بقوله « لها جميعاً روح واحد » وقوله في حك ٢ : ٢ « النسمة في آنا فنا دخان » الآية . واما من جهة النفس فليس في ذلك تماثل لان الانسان يعقل والبهائم ليست عاقلة فاذا غير صحيح قوله « للانسان فضل على البهيمة » فهما متماثلان موتاً من جهة الجسد وليس من جهة النفس

وعلى الثاني بانه كما ان امكان المخلوقية ليس يقال على شيء بالقوة المنفعلة بل بقوة الخالق الفاعلة فقط كذلك متى قيل ان شيئاً قابل الرجوع الى العدم فليس معنى ذلك ان في الخليقة قوة على عدم الوجود بل ان في الخالق قوة على عدم افاضة الوجود ولكمه يقال لشيء قابل الفساد على معنى ان فيه قوة على عدم الوجود وعلى الثالث بان التعقل بمساعدة الخيال انما هو فعل خاص بالنفس في حال

اتصالها بالبدن واما بعد مفارقتها البدن فله حال آخر من التعقل نظير حال سائر
الجواهر المفارقة كما سيأتي لذات مزيد بيان في مب ٨٩ ف ١

الفصل السابع

في ان النفس والملاك من ها واحد بالتوع

يُخطى الى السابع بان يقال : يظهر ان النفس والملاك واحد بالتوع لان كل
شيء فانه يتجه الى غايته بطبيعة نوعه التي بها ينزع الى الغاية . وللنفس والملاك
غاية واحدة بعينها وهي السعادة الابدية . فهما اذن واحد بالتوع

٢ وايضاً ان الفصل النوعي الأخير هو اشرف شيء اذ به تتم حقيقة النوع . وليس
في الملاك والنفس شيء لا اشرف من كونهما عقليين . فهما اذن متفقان في الفصل
النوعي الاخير فهما واحد بالتوع

٣ وايضاً ليست النفس في ما يظهر مغايرةً للملاك الا في كونها متصلة بالبدن .
والبدن لكونه خارجاً عن ماهية النفس ليس في ما يظهر داخلًا في حقيقة النوعية .
فاذا النفس والملاك واحد بالتوع

لكن يعارض ذلك ان الاشياء المختلفة في الافعال الطبيعية مختلفة في النوع
ايضاً . والنفس والملاك مختلفان في الافعال الطبيعية فقد قال ديونيسيوس في
الاسماء الالهية ب ٧ مق ٢ « الملائكة لها عقول بسيطة وخيرة لا تقتنص المعرفة
الالهية من المراتب » ثم اتى بعد هذا على وصف النفس بما يضاد ذلك . فاذا
ليس النفس والملاك واحدًا بالتوع

والجواب ان يقال ان اورديجانوس وضع ن جميع النفوس البشرية والملائكة
متحدة في النوع وذلك لانه ذهب الى ان ما في هذه الجواهر من التفاوت في
المرتبة عرضي لكونه ناشئاً عن الاختيار كما سلفنا في مب ٤٧ ف ٢ لكن هذا
محال لاستحالة ان يكون في الجواهر المجردة تمايز في العدد دون ان يكون فيها

تغاير في النوع وتفاوت في الطبع لأنها لما لم تكن مركبة من مادة وصورة بل كانت صوراً قائمة بانفسها كان من الواضح وجوب كونها متغايرة في النوع لأنه ليس يتصور وجود صورة مفارقة من دون ان يكون لها وحدها نوع مخصوص كما لو وجد يابض مفارق لما جاز ان يكون الا واحداً فقط اذ ليس يتغير يابض يابضاً آخر الا باختصاصه بهذا او ذاك والتغاير النوعي يصاحبه دائماً تغاير طبيعي كما ان اللون الواحد في انواع الالوان اكل من الآخر وهلم جرّاً وذلك لان الفصول التي بها ينقسم الجنس متضادة والتضاد انما يكون بحسب الكمال والنقصان لان مبدأ التضاد هو العدم والملئكة كما في الالهيات كـ ١٠ م ١٥ و ١٦ --- وهذا ايضاً يلزم لو فرض ان هذه الجواهر مركبة من مادة وصورة لأنه اذا كانت مادة هذا متغايرة لمادة ذاك فلا يخلو اما ان تكون الصورة منشأً للتغاير في المادة هي ان تكون المواد متغايرة بسبب تغاير الصور الحائلة فيها فيلزم ايضاً التغاير في النوع والتفاوت في الطبع او ان تكون المادة منشأً للتغاير في الصور ولا يجوز جعل التغاير بين مادتين الا في الكم وهذا لا محل له في الجواهر المجردة كالملاك والنفس فاذا استحيل ان يكون الملاك والنفس متحدتين بالنوع واما وجود نفوس متكثرة تحت نوع واحد فسيأتي بيانه في البحث القريب ف ٣

اذا اجيب على الاول بان هذا الاعتراض ينهض على اعتبار الغاية القربية والطبيعية والسعادة الابدية هي الغاية القصوى وهي فائقة الطبع

وعلى الثاني بان الفصل النوعي الاخير انما هو اشرف شيء من حيث هو في نهاية المحدودية على نحو ما ان الفعل هو اشرف من القوة والعقلي ليس اشرف شيء بهذا المعنى لشيوخه واشترآكه بين كثير من مراتب الوجود العقلي كاشتراك المحسوس بين كثير من مراتب الوجود الحسي ومن ثم فكما لم تكن جميع المحسوسات متحدة بالنوع كذلك ليس جميع العقليات متحدة به

وعلى الثالث بان البدن ليس داخلياً في ماهية النفس الا ان النفس من طبيعتها الذاتي ان تتصل بالبدن ولهذا كان المتدرج حقيقة في النوع هو المركب لا النفس .
واحياج النفس على نحو ما الى البدن في فعلها انما هو برهان على انها في الوجود العقلي احط مرتبة من الملاك الذي ليس يتصل بجسمه

المبحث السادس والسبعون

في اتصال النفس بالبدن — وفيه ثمانية فصول

ثم ينبغي النظر في اتصال النفس بالبدن والبحث في ذلك يدور على ثنائي مسائل — ١ في ان المبدأ العقلي هل هو متصل بالبدن اتصال الصورة — ٢ في ان المبدأ العقلي هل هو متعدد بمتعدد الابدان او ان لجميع الناس عقلاً واحداً — ٣ في ان البدن المتصور بالمبدأ العقلي هل يوجد فيه نفس اخرى — ٤ هل يوجد فيه صورة اخرى جوهرية — ٥ في ان البدن المتصور بالمبدأ العقلي كيف يجب ان يكون — ٦ في ان النفس هل تتصل بهذا البدن بواسطة جسم آخر — ٧ هل تتصل به بواسطة عرض ما — ٨ هل تكون كلها في كل جزء من البدن

الفصل الاول

في ان المبدأ العقلي هل هو متصل بالبدن اتصال الصورة

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان المبدأ العقلي ليس متصلاً بالبدن اتصال الصورة فقد قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٦ و ٧ « ان العقل مفارق وليس فعلاً لجسم » . فاذا ليس متصلاً بالبدن اتصال الصورة ٢ وايضاً كل صورة فهي محدودة على نسبة طبيعة المادة المتصورة بها والالم تجب المناسبة بين المادة والصورة فلو كان العقل متصلاً بالبدن اتصال الصورة لكان له طبيعة محدودة لان لكل جسم طبيعة محدودة فلم يكن له قوة على ادراك

جميع الاشياء كما يتضح مما مرّ في البحث الآنف ف ٢ و ٣. وهذا منافٍ لحقيقة العقل. فإذا ليس العقل متصلاً بالبدن كالصورة

٣ وايضاً كل قوة قابلة وهي فعلٌ لجسم ما فهي تقبلُ صورة على نحو مادي وشخصي لان المقبول يحصل في القابل بحسب حال القابل. وصورة الشيء المعقول ليست تحمل في العقل حلول المادي والشخصي بل حلول المجرّد والكلّي والا لم يكن العقل مدرّكاً للمجرّدات والكلّيات بل للجزئيات فقط كالخس. فإذا ليس العقل متصلاً بالبدن اتصال الصورة

٤ وايضاً ان القوة والفعل اي الأثر يُسندان الى واحد بعينه لان الذي يقوى على الفعل هو عين الذي يفعل والفعل العقلي ليس يُسند الى جسم كما يتضح مما اسلفناه في البحث الآنف ف ٢ فكذا القوة العقلية ليست قوة جسم. ويمتنع ان تكون القدرة او القوة أكثر تجرّداً او سداجةً من الماهية التي هي مصدر القدرة او القوة. فإذا ليس جوهر العقل ايضاً صورة للبدن

٥ وايضاً ما كان موجوداً بالذات فليس يتصل بالجسم كصورة له لان الصورة هي ما به يوجد شيء فلا يكون الوجود حاصلاً لها بالذات. والمبدأ العقلي موجودٌ بالذات وقائم بنفسه كما مرّ في البحث الآنف ف ٣. فإذا ليس متصلاً بالبدن كالصورة

٦ وايضاً ما كان من طبع شيء فهو حاصل له دائماً ومن طبع الصورة ان تتصل بمادة لان شيئاً لا يكون فعلاً للمادة بالعرض بل بمهيته والا لم يحصل عن المادة والصورة واحد بالذات بل بالعرض فإذا امتنع وجود الصورة دون مادتها. ومتى فسد البدن يبقى المبدأ العقلي غير متصل به لعدم قبوله الفساد كما مرّ بيانه في البحث الآنف ف ٦. فإذا ليس المبدأ العقلي متصلاً بالبدن كالصورة لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الاحياء ٢٨٨ ان انفصل يؤخذ من

صورة الشيء . والفصل انقوم للانسان هو الناطق الذي انما يقال على الانسان باعتبار المبدأ العقلي . فاذا المبدأ العقلي هو صورة الانسان والجواب ان يقال لا بد من اتقول بان العقل الذي هو مبدأ الفعل العقلي هو صورة البدن الانساني لان أول ما به يفعل شيء هو صورة ما يُسند اليه الفعل كما ان أول ما به يصح البدن هو الصحة وأول ما به تعلم النفس هو العلم فكانت الصحة من ثم صورة البدن والعلم صورة النفس على نحو ما وتحقيق ذلك ان شيئاً ليس يفعل الا بحسب كونه موجوداً بالفعل فما به شيء بالفعل فيه يفعل وواضح ان اول ما به يحيا البدن هو النفس واذا كانت الحياة تظهر بافعال مختلفة في المراتب المختلفة من الأحياء فأول ما تفعل به كل فعل من هذه الأفعال الحيوية هو النفس لان النفس هي اول ما به تغذي ونشعر وتتحرك في المكان وهي أيضاً اول ما به تعقل . فاذا هذا المبدأ الذي به تعقل سواء سُمي عقلاً او نفساً عاقلة هو صورة البدن وهذا البرهان اورده ارسطو في كتاب النفس ٢م ٢٤— على انه ان اراد مریدني كون النفس العاقلة هي صورة البدن فلا بد ان يجد وجهاً لاسناد فعل التعقل الى هذا الانسان فان كلاً يعلم بانوجدان انه هو الذي يعقل والفعل يُسند الى شيء على ثلاثة أنحاء كما يتضح مما قاله الفيلسوف في الطبيعيات ٢م فيقال ان شيئاً يحرك او يفعل اما باسره كما يشفي الطبيب او بجزء منه كما يبصر الانسان بالعين او بالعرض كقولنا الأبيض يبي فانه يعرض للبناء ان يكون ابيض . ومتى قلنا ان سقراط او افلاطون يعقل فواضح ان التعقل ليس يُسند اليه بالعرض لانه يُسند اليه بما هو انسان وهو كذلك بالذات فبقي اما ان سقراط يعقل باسره كما ذهب افلاطون بقوله ان الانسان هو النفس العاقلة او ان العقل جزء منه والأول محال كما مر بيانه في البحث الآنف ف لان انساناً واحداً بعينه يجد من نفسه انه يعقل ويشعر والشعور ليس يكون دون البدن فتعين ان يكون البدن

جزءاً للإنسان وهكذا يكون العقل الذي به يعقل سقراط جزءاً لسقراط ولكنه متصلٌ ببدنه نوعاً من الاتصال وقال الشارح ان هذا الاتصال يحصل بالشئ المعقول الذي له موضوعان العقل الهولاني والصور الخيالية الحاصلة في الآلات الجسمانية وعلى هذا فالعقل الهولاني يتصل بجسم هذا الانسان او ذلك بواسطة الشئ المعقول على ان هذا الاتصال ليس يكفي لاسناد فعل العقل الى سقراط وهذا يتضح بقياس العقل على الحس الذي منه ينتقل ارسطو الى النظر في ما يخص العقل فان نسبة الصور الخيالية الى العقل كنسبة الالوان الى البصر كما في كتاب النفس ٣ شرح ٣٦ فكما ان اشباح الانوان تحصل في البصر كذلك اشباح الصور الخيالية تحصل في العقل الهولاني . وواضح ان وجود الالوان في الحائط ليس موجباً لاسناد فعل البصر الحاصلة فيه اشباه تلك الانوان الى الحائط فلنستقول ان الحائط يصير بل انه يبصر فاذا ليس حصول اشباح الصور الخيالية في العقل الهولاني موجباً لكون سقراط الحاصلة فيه الصور الخيالية يعقل بل لكونه يعقل هو او صورته الخيالية - وقد صار قوم الى ان العقل متصل بالبدن اتصالاً بالحركه وانه يحصل عنهما واحد لكن بحيث يجوز اسناد فعل العقل الى الكل وهذا باطل من وجوه اولها ان العقل ليس يحرك البدن الا بالشهوة التي تستلزم حركتها تقدم فعل العقل فليس يعقل سقراط لانه يتحرك من العقل بل بعكس ذلك انما يتحرك من العقل لانه يعقل . والثاني ان سقراط شخص في طبيعة ماهيتها واحدة مركبة من مادة وصورة فلولا يكي العقل صورته لكان خارجاً عن ماهيته فتكون نسبة العقل الى سقراط كله نسبة الحركه الى المتحرك . والتعقل فعل مستقر في الفاعل غير متعدي الى آخر كالتسخين فلا يجوز اسناده الى سقراط بسبب كونه متحركاً من العقل . والثالث ان فعل الحركه ليس يسند اصلاً الى المتحرك الا على كونه آلة كما يسند فعل صانع العجلات الى المتار فاذا لو اسند التعقل الى سقراط لكونه فعل محركه لكان من

قيل الاسناد الى الآلة وهذا مناف لما اثبتته الفيلسوف في كتاب النفس م ١٢ من ان العقل ليس يكون بالة جسمية . والرابع ان فعل الجزء وان جاز اساده الى الكل كما يُسند فعل العين الى الانسان لكنه لا يجوز اساده الى جزء آخر الا بالعرض فلا نقول ان اليد تبصر بسبب ابصار العين وعلى هذا فان كان يحصل عن العقل وسقراط واحد امتنع اسند فعل العقل الى سقراط وان كان سقراط كلاً مركباً من اتصال العقل بسائر ما هو من سقراط ولكن اتصاله انما هو اتصال محرك لزم ان سقراط ليس واحداً بالاطلاق فلا يكون موجوداً بالاطلاق لان شيئاً انما يكون موجوداً على حسب ما هو واحد — فبقي اذا هنالك وجه واحد اثبتته ارسطو في كتاب النفس م ٢ و ٢٥ و ٢٦ وهو ان هذا الانسان يعقل لان المبدأ العقلي هو صورته فاذا من فعل العقل يبين ان المبدأ العقلي متصل بالبدن كالصورة . وقد يمكن توضيح ذلك ايضاً من جهة النوع الانساني فان طبيعة كل شيء تظهر من فعله والفعل الخاص بالانسان بما هو انسان هو العقل فانه به يفضل جميع الحيوانات الأخرى ومن ثم جعل ارسطو في الخلقيات ك ١٠ ب ٧ - معادة الانسان القصوى في هذا الفعل على انه خاص به فاذا يجب ان يستفيد الانسان نوعه من مبدأ هذا الفعل وكل شيء فانما يستفيد نوعه من صورته فيلزم اذن ان يكون المبدأ العقلي صورة الانسان الخاصة ولكن يجب ان يعتبر انه كلما كانت الصورة اشرف كانت أكثر تسلطاً على الهيولى الجسمية واكل تعلقاً بها واوفر مجاوزة لها بفعلها او قدرتها ومن ثم نجد ان لصورة الجسم المزاجي فعلاً آخر غير ناشئ عن الكيفيات العنصرية وكلما ازدادت الصورة شرفاً كانت قوتها أسمى على الهيولى العنصرية كما ان النفس النامية أسمى قوة على الهيولى من الصورة العنصرية والنفس الحساسة اسمى من النفس النامية واما النفس الانسانية فلها في الشرف الصوري المقام الاعلى ولهذا كانت من مجاوزة قوتها للهيولى الجسمية بحيث ان لها فعلاً وقوة

لا دخل فيها بوجه من الوجوه للمادة الجسمانية وهذه القوة يقال لها عقل — على
انه يجب ان يعلم ان من يجعل النفس مركبة من مادة وصورة فليس يجوز له
بوجه من الوجوه اثبات كونها صورة البدن لانه لما كانت الصورة فعلاً والمادة
موجوداً بالقوة فقط لم يجز اصلاً ان يكون المركب من مادة وصورة هو كله
صورة لآخر فان كان جزؤه صورة قلنا ان ذلك الجزء هو النفس والمتصور به
هو المنتفس الاول كما مر في البحث الانف فـ

ذا الجيب على الاول بما قاله الفيلسوف في الطبيعيات ٢ م ٢٦ وهو ان
الصورة الاخيرة الطبيعية التي ينتهي اليها نظر الفيلسوف الطبيعي وهي النفس
الانسانية مغارقة من وجه وحالة في المادة من وجه وقد اثبت ذلك من ان
الانسان والشمس يولدان الانسان من المادة اما كونها مغارقة فبحسب القوة
العقلية لان القوة العقلية ليست قوة آلة جسمانية كما ان اتقوة البصرية هي فعل
العين فان التعقل فعل ليس يمكن مباشرته بالآلة جسمانية كالابصار . واما كونها
حالة في المادة فمن حيث ان النفس التي لها هذه القوة هي صورة الجسد وهي
غاية التناسل الانساني . فاذا انما قال الفيلسوف ان العقل مغارق لعدم كونه
قوة لآلة جسمانية

وبذلك يتضح الجواب على الثاني والثالث فانه يكفي لاقتدار الانسان على
ادراك جميع الاشياء بالعقل ولادراك العقل جميع المجردات والكميات كون القوة
العاقلة ليست فعلاً للجسم

وعلى الرابع بان كون النفس صورة حالة في مادة جسمانية او محصورة باسرها
فيها ليس لاجل كمالها فلا يمتنع عدم كون قوة من قواها فعلاً للجسم وان كانت
هي بحسب ذاتها صورة للجسم

وعلى الخامس بان النفس تشترك في ذلك الوجود القائمة فيه بنفسها المادة

الجسمانية الحاصل عنها وعن القوة العاقلة واحد فيكون وجود المركب كله هو وجود النفس ايضاً وهذا ليس يعرض في سائر الصور التي ليست قائمة بانفسها ولهذا كانت النفس الانسانية تبقى في وجودها بعد فساد البدن بخلاف سائر الصور

وعلى السادس بان من طبع النفس ان لتصل بالبدن كما ان من طبع الجسم الخفيف ان يتصعد . وكما ان الجسم الخفيف يبقى بعد مفارقة مكانه الخاص خفيفاً ولكن مع بقاء استعداده له ونزوعه اليه كذلك النفس الانسانية بعد مفارقتها البدن تبقى في وجودها مع استعدادها للاتصال به ونزوعها الطبيعي اليه

الفصل الثاني

في ان المبدأ العاقل هل هو متكرر بتكرر الابدان

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان المبدأ العاقل ليس متكرراً بتكرر الابدان بل انما للناس كافة عقل واحد لان جوهر مجرد ليس يتكرر بالعدد في نوع واحد . والنفس الانسانية جوهر مجرد اذ ليست مركبة من مادة وصورة كما مرّ بيانه في البحث الآنف . ففليست متكررة في نوع واحد بل جميع الادميين نوع واحد . فاذاً لجميع الادميين عقل واحد

٢ وايضاً اذا ارتفعت العلة ارتفع المعلول فلو كانت النفوس البشرية متكررة بتكرر الابدان لما بقي بعد مفارقة الابدان نفوس كثيرة في ما يظهر بل انما يبقى من جميع النفوس شيء واحد فقط وهذا بدعة لذهابها بالفرق بين الثواب والعقاب

٣ لو كان عقلي مغايراً لعقلك لكان كل منهما شخصاً ممتازاً عن الآخر لان الجزئيات ما كانت متغايرة بالعدد ومتحدة بالنوع . وكل ما يحل في شيء فانما يحل فيه على حسب حال القابل . فيلزم ان يكون حلول الصور في عقلي وعقلك على وجه جزئي وهذا مناف لحقيقة العقل الذي انما هو مدرك للكميات

٤ وايضاً ان المعقول يحصل في العقل العاقل فلو كان عقلي مغايراً لعقلك لوجب ان يكون المعقول مني مغايراً للمعقول منك فيكون كلاهما معدوداً بالشخص ومعقولاً بالقوة ويجب انتزاع معنى مشترك من كليهما لجواز ان ينتزع من كل مختلفين معقول مشترك وهذا منافٍ لحقيقة العقل للزوم عدم التفرقة بين العقل والقوة الواهمة في ما يظهر فيظهر اذن ان لجميع الناس عقلاً واحداً

٥ وايضاً ان العلم الذي يتلقاه التلميذ من المعلم لا يجوز ان يقال ان المعلم يحدّثه في التلميذ والا لكان العلم ايضاً صورة فاعلة كالحرارة وهذا بين البطلان فيظهر اذن ان العلم الواحد بالعدد الذي في المعلم يشترك فيه بعينه التلميذ وهذا لا يجوز الا اذا كان لكليهما عقل واحد فيظهر اذن ان للتلميذ والمعلم عقلاً واحداً وهكذا يكون لجميع الناس عقل واحد

٦ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب كية النفس ب ٣٢ « لو قلت ان النفوس البشرية متكثرة فقط لضحكت من نفسي » ويظهر ان النفس واحدة على الاخص باعتبار العقل فيكون لجميع الناس عقل واحد

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف قال في الصبيات ٣٨م٢ ان نسبة العلل الجزئية الى الجزئيات كنسبة العلل الكلية الى الكليات ويستحيل ان يكون للحيوانات المختلفة بالنوع نفس واحدة بالنوع فيستحيل ان يكون للحيوانات المختلفة بالعدد نفس عاقلة واحدة بالعدد

والجواب ان يقال يستحيل قطعاً ان يكون لجميع الناس عقل واحد وهذا واضح على قول افلاطون بان الانسان هو العقل لانه لو كان لسقراط وافلاطون عقل واحد فقط للزم كونهما انساناً واحداً وانهما لا يتمايزان الا بما هو خارج عن ماهية كليهما فلا يكون بينهما تمايز سوى الذي بين ذي القميص وذي البرنس وهذا مستحيل قطعاً وهو ايضاً واضح على مذهب ارسطو الذي وضع

في كتاب النفس ٣ م ٥٢ ان العقل جزء او قوة للنفس التي هي صورة الانسان
لاستحالة ان يكون لكثير مختلفين عدداً صورة واحدة كاستحالة ان يكون لهم
وجود واحد اذ الصورة هي مبدأ الوجود — وكذا هو واضح ايضاً كيفما جعل
اتصال العقل بهذا الانسان او ذاك فواضح انه اذا كان الفاعل الاصيل واحداً
والآلات متكثرة جاز ان يقال هناك فاعل واحد على الاطلاق وفعال متكثرة
كما لو لمس انسان واحد يديه اموراً مختلفة لكان ثمّة لاسر واحد ولسان ولكن
لو كان الامر بالعكس اي لو كانت الآلة واحدة والقواعل الاصلية متكثرة
فيقال فواعل كثيرة وفعل واحد كما اذا جذب كثير السفينة بجبل واحد كان
ثمّة جاذبون كثيرون وجذب واحد واما اذا كان الفاعل الاصيل واحداً والآلة
واحدة فيقال فاعل واحد وفعل واحد كما انه متى ضرب الصانع بمطرقة واحدة
كان هناك ضارب واحد وضربة واحدة . وواضح انه كيف كان اتصال العقل
او تعلقه بهذا الانسان او ذاك فالعقل هو الاصيل بين جميع ما يختص بالانسان
فان القوى الحسية متقادة له وخادمة اياه فلو وضع ان لسانين عقليين وحاسة
واحدة كما لو كن لهما عين واحدة لكان ثمّة مبصران وابصار واحد ولو كان
العقل واحداً مع تغاير سائر الاشياء التي يستخدمها كآلات لما جاز اصلاً ان يقال
لقراط وافلاطون الا عاقل واحد ولو اضعنا الى ذلك ان التعقل الذي هو
فعل العقل لا يتم بالآلة غير العقل للزم ايضاً ان يكون هناك فاعل واحد وفعل
واحد اي ان يكون جميع الناس عاقلاً واحداً وان يكون لجميعهم تعقل واحد
اي بالنظر الى معقول واحد ويجوز ان يقع التغاير بين فعلي العقلي وفعلك
بتغاير الخيالات اي بسبب ان خيال الحبر الذي في مغاير للذي فيك اذا كان
اخيال بحسب تغايره هذا صورة للعقل الميولاني لجواز ان فاعلاً بعينه يعقل
افعالاً متغايرة بتغاير الصور كما يقع للعين ان تبصر ابصاراً مختلفة باختلاف

صَوْرَ الاشياء على ان الخيال ليس صورة للعقل الميولاني بل انما صورته المثال
المعقول المنزَع من الخيالات وليس يُنَزَّع في عقل واحد من خيالات مختلفة
لنوع واحد سوى مثال معقول واحد كما يظهر ذلك في الانسان الواحد فانه
يجوز ان يكون فيه خيالات مختلفة للعجز ومع ذلك انما يُنَزَّع منها جميعاً مثال
معقول واحد للعجز به يعقل عقل الانسان الواحد طبيعة العجز بفعل واحد ومع
اختلاف الخيالات فلو كان لجميع الناس عقل واحد لما جاز ان يؤثر اختلاف
الخيالات في هذا وذلك اختلافاً في الفعل العقلي عند هذا الانسان وذلك كما
زعم الشارح . فاذا استحيل قطعاً ان يُعْمَلَ لجميع الناس عقل واحد

اذا اجيب على الاول بان النفس العقلية وان كانت غير متكونة عن مادة
كالملك لكنها صورة للمادة بخلاف الملك . ولهذا جاز ان يكون نفوس كثيرة
تحت نوع واحد باعتبار اتسام المادة ولم يجز اصلاً ان يكون ملائكة كثيرون
تحت نوع واحد

وعلى الثاني بان وحدة كل شيء انما تكون على حسب وجوده فكان الحكم على
تكثر شيء كالحكم على وجوده . وواضح ان النفس العقلية من جهة وجودها
متصلة بالبدن اتصال الصورة ولكنها بعد فساد البدن تبقى في وجودها . فكذا
النفوس وان كان تكثرها بتكثر الابدان لكنها بعد دنور الابدان تبقى في
وجودها على كثرتها

وعلى الثالث بان تشخص العاقل او الصورة التي يعقل بها لا يمنع من تعقل
الكليات والا لا تمتنع ذلك على العقول المفارقة لكونها جزئية من حيث هي جواهر
قائمة بانفسها بل انما يمنع من ادراك الكلي مادية المدرك والصورة التي يدرك بها
لانه كما ان كل فعل يكون على حسب حال الصورة التي بها يفعل الفاعل كما
يكون التسخين على حسب حال الحرارة كذلك الادراك انما يكون على حسب حال

الصورة التي بها يدرك المدرك . وواضح ان الطبيعة المشتركة انما تميز وتكثر بحسب المادىء الشخصية التي هي من جهة المادة فاذا كانت الصورة التي يحصل بها الادراك مادية غير مجردة عن العلائق الهيولانية فانما يحصل شبه طبيعة النوع او الجنس في المدرك بحسب تمايزها وتكثرها بالمادىء الشخصية فيمتنع ادراك طبيعة الشيء من جهة حقيقته الكلية . واما اذا كانت الصورة مجردة عن لواحق المادة الشخصية فيحصل شبه الطبيعة دون ما يميزها ويكثرها فيُدرك كليها ولا فرق في ذلك بين ان يكون عقل واحد او عقول كثيرة لانه وان كان عقل واحد فقط فلا بد ان يكون عقلاً ما مخصوصاً وان تكون الصورة التي يعقل بها صورة ما مخصوصة

وعلى الرابع بان الشيء المعقول واحد سواء كان عقل واحد او اكثر لان الشيء الذي يعقل ليس يحصل في العقل بذاته بل بشبهه فليس يحصل في النفس الحجر بل صورة الحجر كما في كتاب النفس ٣٨٣ م ومع ذلك فالذي يعقل هو الحجر لا صورة الحجر التي لا تعقل الا بانعكاس العقل على ذاته والا لم يكن مدار العلوم على الاشياء بل على المثل المعقولة ولما كان يجوز ان يتشبه كثير بشيء واحد بحسب صور مختلفة وكان الادراك يحصل بتشبه المدرك بالمدرك لم يجوز ان يتعلق ادراك كثير بشيء واحد كما ينضج في الحس فان كثيراً يصرون اللون الواحد باشباه مختلفة وهكذا يجوز ان تعقل عقول كثيرة معقولة واحداً . غير ان الفرق بين الحس والعقل على مذهب ارسطو كما في الموضع المتقدم ذكره انما هو ان الشيء يحس به على تلك الحالة التي له في جزئته خارجاً عن النفس وطبيعة الشيء التي تعقل لها وجود في الخارج ولكن ليس لها فيه من الوجود تلك الحالة التي تعقل بها فهي تعقل على وجه العموم مجردة عن المادىء الشخصية وليس لها في الخارج هذه الحال من الوجود . واما على مذهب افلاطون فالشيء

المعقول هو في الخارج على تلك الحال التي يعقل بها لانه وضع طبائع الاشياء
مفارقة للمادة

وعلى الخامس بان علم التليذ غير وعلم المعلم غير واما انه كيف يحدث في التليذ
فسياً في بيانه في مب ١١٢ ف ١

وعلى السادس بان مراد اوغطينوس في ذلك ان النفوس ليست متكررة
فقط بمعنى انها غير متحدة في حقيقة واحدة نوعية

الفصل الثالث

في ان الانسان هل يوجد فيه من دون النفس العاقلة انفس أخرى مختلفة ذاتاً
يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان في الانسان من دون النفس العاقلة
نفسين أخريين مختلفتين ذاتاً وهما النفس الحساسة والنفس الغاذية لان الفاسد
وغير الفاسد ليسا متحدين جوهراً . والنفس العاقلة غير فاسدة والنفسان الأخريان
اي الحساسة والغاذية فاسدتان كما يتضح مما مر في البحث الآنف ف ٠٦ فإذا تمتنع
ان تكون النفس العاقلة والحساسة والغاذية في الانسان متحدة ذاتاً

٢ وايضاً ان قيل ان النفس الحساسة في الانسان غير فاسدة يرده ان الفاسد
وغير الفاسد متغايران في الجنس كما في الالهيات ك ١٠ م ٢٦ . والنفس الحساسة
في القرس والاسد وسائر البهائم فاسدة فلو كانت في الانسان غير فاسدة لكانت
مغايرة في الجنس للتي في البهيمة . والحيوان انما يقال له ذلك من حيث ان له
نفساً حساسة فيلزم ان لا يكون الحيوان جنساً واحداً شاملاً للانسان وسائر
الحيوانات وهذا باطل

٣ وايضاً قال الفيلسوف في كتاب توليد الحيوانات ٢ ب ٣ ان الجنين يكون
حيواناً قبل كونه انساناً . وهذا يمتنع لو كانت النفس الحساسة والنفس العاقلة
متحدين ذاتاً لانه حيواناً بالنفس الحساسة وانساناً بالنفس العاقلة . فإذا ليست

النفس الحساسة والنفس العاقلة في الانسان متعدتين ذاتاً

٤ وايضاً قال الفيلسوف في الالهيات ك ٦٨ ان الجنس يؤخذ من المادة والفصل يؤخذ من الصورة . والناتق الذي هو الفصل المقوم للانسان يؤخذ من النفس العاقلة والحيوان يقال من حيث ان له جسماً ذا نفس حساسة . فإذا نبت النفس العاقلة الى الجسم ذي النفس الحساسة نبت الصورة الى المادة . فإذا ليست النفس العاقلة والنفس الحساسة متعدتين ذاتاً في الانسان بل الأولى تستلزم تقدم الثانية على انها محلها المادي

لكن يعارض ذلك قوله في كتاب عقائد الكنيسة ب ١٥ « لسنا نقول بنفسين في الانسان الواحد احدهما حيوانية محيية للبدن ومخالطة للدم والأخرى روحانية ذات عقل كما كتب يعقوب وغيره من السريان بل نقول بنفس واحدة في الانسان محيية للبدن باتصالها به ومدبرة لذاتها بعقلها »

والجواب ان يقال ان افلاطون ذهب الى ان في البدن الواحد نفوساً مختلفة لكل منها آلة مخصوصة وجعل لهذه النفوس افعال حيوية مختلفة فقال ان محل القوة الغذائية هو الكبد ومحل القوة الشهوانية هو القلب ومحل القوة المدركة هو الدماغ وهذا القول قد رواه ارسطو في كتاب النفس ١ م ٩٠ وابطله في ك ٣ م ٤١ وما يليه من جهة تلك القوى النفسانية التي تبشر افعالها بالآلات جسمية بوجود افعال نفسانية مختلفة كالخس والشهوة في كل جزء من تلك الحيوانات التي تبقى بعد قطعها حية ولو كان لافعال النفس على اعتبار كونها مختلفة اختلافاً ذاتياً مبادئ مختلفة باختلاف اجزاء البدن لامتنع ذلك واما القوة العاقلة فيظهر انه لم يحزم بكونها مفارقة لسائر القوى النفسانية في الاعتبار فقط او فيه وفي المحل معاً . على انه لو كان اتصال النفس بالبدن من قبيل اتصال الحرك لا الصورة على ما قال افلاطون لاحتل مذهبه هذا لجواز ان يتحرك متحرك واحد

من محركات مختلفة خصوصاً باعتبار اجزاء مختلفة واما على ان النفس متصلة
بالبدن اتصال الصورة فيستحيل قطعاً في ما يظهر ان يكون في بدن واحد نفوس
متعددة متغايرة بالذات وتوضح ذلك من وجوه ثلاثة اولها ان الحيوان لو كان
له انفس متكررة لم يكن واحداً مطلقاً اذ ليس شيء واحداً على الاطلاق
الا بالصورة الواحدة التي بها يحصل وجوده لان الشيء يستفيد الوجود
والوحدة من واحد بعينه فما اتصف بصور مختلفة فليس بواحد مطلقاً كالانسان
الايض وعلى هذا فلو امتداد الانسان الحيوة من صورة اي من النفس النامية
والحيوانية من صورة اخرى اي من النفس الحساسة والانسانية من صورة ثالثة اي
من النفس الناطقة لم يكن واحداً مطلقاً بهذا الوجه رد ارسطو مذهب افلاطون
بقوله في الالهيات لـ ٣٠ م ٢٠ لو كانت حقيقة الحيوان مغايرة لحقيقة ذي الساقين
لم يكن الحيوان ذو الساقين واحداً مطلقاً ولذلك عندما اراد في كتاب النفس
م ٩٠ الختام القائلين بنفوس مختلفة في البدن الواحد وجه اليهم سؤالهما ماذا يجمعها
اي ماذا ينشئ منها واحداً لا يقال انها متحدة بوحدة البدن لان النفس هي
بالأحرى تحوي البدن وتفيد الوحدة — والثاني من طريق الحمل لان الاشياء
المأخوذة من صور مختلفة يحمل احدها على الآخر اما بالعرض اذا لم يكن بينها
نسبة متبادلة كقولنا الايض حلوا او بالذات بالضرب الثاني من الحمل الذاتي
اذا كان بينها نسبة متبادلة لآخذ الموضوع في حد المعمول كما ان السطح متقدم
على اللون فاذا قلنا ان الجسم ذا السطح متلون فذلك هو الضرب الثاني من
الحمل الذاتي فاذا لو كانت الصورة التي منها يقال لشيء حيوان مغايرة للصورة التي
منها يقال له انسان للزم اما انه لا يجوز حمل احدهما على الآخر الا بالعرض اذا
لم يكن بين هاتين الصورتين نسبة متبادلة او ان يحمل احدهما على الآخر بالضرب
الثاني من الحمل الذاتي اذا كانت احدى النفوس سابقة على الأخرى وكلا هذين

بين البطاران لان الحيوان يحمل على الانسان بالذات لا بالعرض ولا انسان ليس
يؤخذ في حد الحيوان بل بالعكس فيجب من ثمة ان تكون الصورة التي بها شيء
انسان والتي بها شيء حيوان واحدة بعينها والا لم يكن الانسان في الحقيقة نفس
ما هو الحيوان بحيث يحمل الحيوان عليه بالذات — واثالث انه متى كان احد
افعال النفس شديداً منع من الآخر فلم يكن مبدأ الافعال واحداً بالذات لم
يكن وجهه لذلك . فاذا يجب ان يقال ان النفس الحساسة والعاقلة والغاذية
واحدة بنعد في الانسان . واما كيفية ذلك فيسهل تدبرها لمن يعتبر اختلاف
الانواع ونصورتنا نجد الانواع والصور متفاوتة بحسب الاكل والاكل كالأل
كما ان انفس اكل في رتبة الموجودات من الجماد والحيوان اكل من النبات
والانسان اكل من البهيمة وكل جنس من هذه الاجناس مراتب متفاوتة
ولهذا شبه ارسطو في الاخيات ٨م ١٠ انواع الموجودات بالاعداد التي يختلف
نوعها بحسب اضافة الوحدة او اسقاطها ومثل النفوس المختلفة بانواع الاشكال
التي يتضمن احدها الآخر كما ان الخمس الزوايا يتضمن المربع الزوايا وزيادة وعلى
هذا القياس فالنفس العاقلة تشمل بقوتها على كل ما لنفس البهائم الحساسة ونفس
النبات انماذية فاذا كما ان السطح ذا الشكل الخمس الزوايا ليس خمس الزوايا
بشكل ومربع الزوايا بشكل آخر لعدم الفائدة في الشكل المربع الزوايا لا ندراجة
في الشكل الخمس الزوايا كذلك ليس مقراط انساناً بنفس وحيواناً بنفس
اخرى بل هو انسان وحيوان بنفس واحدة بعينها
اذا اجيب على الاول بان النفس الحساسة ليست غير فاسدة من طريق
كونها حساسة بل من طريق كونها عاقلة فمتى كانت حساسة فقط كانت فاسدة
ومتى كانت حساسة وعاقلة معاً كانت غير فاسدة لان الحسي وان لم يفد العقلي
عدم الفساد لكنه لا يقوى على رفع عدم الفساد عنه

وعلى الثاني بان الصور ليست داخلية في الجنس او في النوع بل انما يدخل فيها المركبات . والانسان فاسد كسائر الحيوانات . فالاختلاف في الفساد وعدمه الذي من جهة الصور لا يؤثر اختلافاً في الجنس بين الانسان وسائر الحيوانات وعلى الثالث بان الجنين انما يفاض عليه في اول الامر النفس التي هي حساسة فقط فاذا ارتفعت فاضت عليه نفس اكمل وهي النفس الحساسة والعاقلة معاً كما سيأتي لهذا مزيد بيان في مب ١١٨ ف ٢

وعلى الرابع بانه ليس يجب ان يعتبر في الموجودات الطبيعية اختلاف باختلاف الاعبارات او المقاصد المنطقية اللاحقة لطريقة التعقل لجواز ان يتصور العقل شيئاً واحداً بعينه بطرق مختلفة فاذا لما كانت النفس العاقلة مشتملة بنوتها على ما للنفس الحساسة وزيادة كما مر في جرم الفصل جاز ان يلحظ العقل ما يخص بقوة النفس الحساسة على حياله كامر ناقص ومادي ولوجدانه اياه عاماً للانسان وسائر الحيوانات يصوغ منه حقيقة الجنس واما ما به تجاوز النفس العاقلة النفس الحساسة فيعتبره كامر صوري ومكمل ومنه يصوغ فصل الانسان

الفصل الرابع

في ان الانسان هل يوجد فيه من دون النفس العاقلة صورة أخرى

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان في الانسان من دون النفس العاقلة صورة أخرى فقد قال الفيلسوف في كتاب النفس ٤م ٢ : وه « النفس فعلٌ لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة » فتكون نسبة النفس الى الجسم نسبة الصورة الى المادة . وللجسم صورة جوهرية هو بها جسم . ففيه اذن صورة جوهرية سابقة على النفس

٢ وايضاً ان الانسان وكل حيوان فهو محرك لنفسه وكل محرك لنفسه فينقسم الى جزئين احدهما محرك والآن متحرك كما قرره الفيلسوف في الطبيعيات ك ٥

٨. والجزء المحرك هو النفس فيجب ان يكون الجزء الآخر صالحاً لان يتحرك .
والهيولى الأولى يتمتع تحركها كما في الطبيعيات كـ ٣٣ لكونها موجوداً بالقوة
فقط بل كل ما يتحرك فهو جسم . فإذا لا بد ان يكون في الانسان وفي كل
حيوان صورة أخرى جوهرية مقومة للجسم

٣ وايضاً ان ترتيب الصور انما يعتبر بحسب نسبتها الى الهيولى الأولى لان
المتقدم والمتأخر انما يقال بالقياس الى مبدأ ما فلولا لم يكن في الانسان صورة
جوهرية من دون النفس الناطقة بل كانت هذه النفس حائلة في الهيولى الأولى
دون توسط لكانت في مرتبة الصور الناقصة جداً التي تحل في الهيولى الأولى ابتداءً
٤ وايضاً ان الجسم الانساني جسم مزاجي والمزاج لا يحصل بالمادة فقط والا
لكان ذلك فساداً فقط فلا بد اذن من بقاء صور العناصر في الجسم المزاجي .
وهي صور جوهرية . فإذا يوجد في الجسم الانساني من دون النفس الناطقة
صورة أخرى جوهرية

لكن يعارض ذلك ان للشيء الواحد وجوداً واحداً جوهرياً والصورة الجوهرية
تفيد وجوداً جوهرياً فإذا انما يكون للشيء الواحد صورة واحدة جوهرية .
والنفس هي صورة الانسان الجوهرية . فإذا يستحيل ان يكون في الانسان صورة
أخرى جوهرية غير النفس العاقلة

والجواب ان يقال ان قيل بان النفس العاقلة ليست متصلة بالبدن كالصورة
بل كالمحرك فقط كـ ذهب الافلاطونيون تحت القول بان في الانسان صورة
أخرى جوهرية مقومة للجسم المتحرك من النفس في وجوده واما اذا كانت النفس
العاقلة متصلة بالبدن كالصورة الجوهرية على ما اسلفناه في فصل الاول من
هذا البحث فيستحيل ان يوجد في الانسان من دونها صورة أخرى جوهرية
وتوضيح ذلك فليعلم ان آية التفرق بين الصورة الجوهرية والصورة العرضية ان

الصورة العرضية لا تفيد مطلق الوجود بل وجوداً مقيداً كما ان الحرارة لا تفيد
محملها مطلق الكون بل كونه حاراً وعلى هذا فتى وردت الصورة العرضية على
شيء فليس يقال انه يحدث او يتكون مطلقاً بل انه يكون كذا او يتقيد بوجه
ما . وكذلك متى زالت الصورة العرضية عن شيء فليس يقال انه يفسد مطلقاً
بل من وجه . واما الصورة الجوهرية فتفيد مطلق الوجود فتى وردت على شيء
قبل انه يتكون مطلقاً ومتى زالت عنه قيل انه يفسد مطلقاً ولذلك لما جعل قدماء
الطبيين الهيولى الأولى موجوداً بالفعل كالنار أو الهواء أو نحو ذلك قلنا ليس
يتكون شيء أو يفسد مطلقاً بل كل تكوين فلاناً هو استعلاء رواء الفيلسوف في
الطبيعات كـ ٣٣ م ١ فاذا لو كان في هيولى الانسان من دون النفس العاقلة صورة
ما اخرى جوهرية سابقة عليها بها يكون محل النفس موجوداً بالفعل لم تكن النفس
مفيدة للوجود مطلقاً فلم تكن صورة جوهرية ولم يكن يوردها كون مطلقاً ولا
بزوالها فساد مطلقاً بل من وجه فقط وهذا بين البطلان . فالحق اذن ان ليس في
الانسان صورة اخرى جوهرية سوى النفس العاقلة واحداً وانها كما تشمل بقوتها
على النفس الحساسة والغاذية كذلك تشمل بقوتها على جميع الصور السفلى وتفضل
وحدها كل ما تغلبه الصور الناقصة في غير الانسان وهكذا شأن النفس الحساسة
في البهائم والغاذية في النباتات وبالأجمال شأن جميع الصور الكاملة بالقينس الى
الصور الناقصة

إذا اجيب على الاول بان ارسطو لم يقل ان النفس مع الجسم فقط بل انها
« فعل الجسم طبيعي آخيه ذي حيوة بنقوة » ونس قيد القوة مخرجاً للنفس
فواضح اذا ان النفس ايضاً تدخل في ما يقال ان نفسه شيء فعلمه على حد قولنا
الحرارة فعل الحار والنور فعل المنير ليس بوجود غير دون النور بل لانه منير
بالنور وعلى هذا التحويل ان النفس فعل الجسم الخ لان كونه جسماً ونبأ وذا

حياة بالقوة انما هو بالنفس . والفعل الاول يقال بالقياس الى الفعل الثاني الذي هو الأثر لان قيد القوة المذكور ليس مخرجاً للنفس
وعلى الثاني بان النفس لا تحرك البدن بوجودها من حيث هي متصلة به
كالصورة بل بالقوة المحركة التي يستتر في فعلها تقدم وجود البدن بالفعل بالنفس
فتكون النفس باعتبار القوة المحركة هي الجزء المحرك والبدن النفس هو الجزء
المتحرك

وعلى الثالث بان المادة يُعتبر فيها مراتب مختلفة من الكمال كالوجود واخوة
والشعور والتعقل . وثاني الذي يرد على الأول هو دائماً اكل من الأول . فإذا
الصورة التي تبعد المادة كمالها الاول فقط هي في الدرجة القصوى من النقص
واما التي تبعد الكمال الاول والثاني والثالث وما بعد ذلك فهي في الدرجة
القصوى من الكمال وتحل مع ذلك في المادة ابتداء

وعلى الرابع بان ابن سينا صار الى ان الصور العنصرية الجوهرية تبقى سالمة
في المركب المزاجي وان المزاج يحصل بانكسار الكيفيات العنصرية المتضادة
ورجوعها الى حاق الوسط لكن هذا محال لان الصور العنصرية المختلفة لا يمكن
ان تحمل الا في اجزاء مختلفة من المادة وهذه الاجزاء لا بد لاختلافها من تعقل
الابعاد التي يتمتع انقسام المادة من دونها . والمادة التي يقوم فيها البعد لا توجد الا
في الجسم ويتمتع اجتماع اجسام مختلفة في حيز واحد بعينه فيلزم اذن ان تكون
العناصر متميزة في المركب المزاجي بحسب الوضع وهكذا لا يكون ثم امتزاج
في الحقيقة اي بحسب الكل بل في الصورة المحسوسة اسية بحسب تماس
الاجزاء المتصغرة جداً . وذهب ابن رشد الى ان صور العناصر لما كانت
ناقصة كانت متوسطة بين الصور العرضية والصور الجوهرية فتقبل الأكثر
والأقل ولذلك تضعف بالمزاج وترجع الى حاق الوسط ويحصل عنها صورة

واحدة وهذا اشد استحالة لان الوجود الجوهرى لكل شيء يقوم بما لا يتجزأ وكل
 اضافة واسقاط فانه يغير النوع كما في الاعداد على ما في الالهيات كـ ٨ م ١٠
 فيستحيل ان صورة جوهرية تقبل الاكثر والاقل وكذلك يستحيل ايضاً كون
 شيء متوسطاً بين الجوهر والعرض . فالحق اذن ما قاله الفيلسوف في كتاب
 الكون ١ من ان صور العناصر تبقى في المركب المزاجي لا بالتفعل بل بالقوة لبقاء
 الكيفيات العنصرية الخاصة القائمة بها قوة الصور العنصرية ولو كانت تلك
 الكيفيات منكسرة السورة وكيفية هذا الامتزاج استعداد خاص لصورة الجسم
 المزاجي الجوهرية كصورة الحجر او ذي النفس

الفصل الخامس

في ان اتصال النفس العاقلة بالبدن المتصلة به هل هو لائق
 يُخطئ الى الخامس بان يقال : يظهر ان اتصال النفس العاقلة بالبدن المتصلة
 به غير لائق لان المادة يجب ان تكون على نسبة الصورة . والنفس العاقلة صورة
 غير فاسدة فلا يليق اتصالها بالبدن الفاسد

٢ وايضاً ان النفس العاقلة صورة في غاية التجرد عن المادة بدليل ان لها فعلاً
 تستقل به عن المادة الجسمانية . وكما كان الجسم الطيف كانت حصته من المادة
 اقل فكان يجب ان تتصل النفس بالطيف الاجسام كالنار لا بجسم مزاجي فضلاً
 عن الارضي

٣ وايضاً ليس يصدر انواع مختلفة عن صورة واحدة لكون الصورة هي مبدأ
 النوع . والنفس العاقلة صورة واحدة . فلا ينبغي ان تتصل بجسم مركب من
 اجزاء مختلفة الانواع

٤ وايضاً ان قابل الصورة الكُلى يجب ان يكون اكل . والنفس العاقلة هي
 اكل النفوس . فاذا لما كان لا جسم سائر الحيوانات اكلية طبيعة كالوبر مكان

التياب وكالحوافر والاطلاف مكان الاحذية وكان لها ايضاً اسلحة طبيعية كالمخالب والانياب والقرون لم يكن لا ثقافياً فيما يظهر ان لتصل النفس العاقلة بجسم ناقص اي عاري عن هذه المعاين

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٢ م ٤ و ٧ ان النفس فعل للجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة

والجواب ان يقال لما لم تكن الصورة لاجل المادة بل المادة لاجل الصورة وجب ان يُعلَّل حال المادة من جهة الصورة دون العكس والنفس العاقلة لها في رتبة الطبيعة انقام الاسفل بين الجواهر العقية كما مرَّ في مب ٥٥ ف ٢ من حيث انها ليس لها من طبعها معرفة الحق كالملائكة بل لا بدَّ ان تقتنصها بطريق الشعور من المجزئات كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٧ مق ٢ والطبيعة لم تنفس شيئاً ما كان ضرورياً له فوجب من ثمة ان لا يكون للنفس العاقلة قوة التعقل فقط بل قوة الشعور ايضاً والشعور ليس يحصل من دون آلة جسمية فوجب ان لتصل النفس العاقلة بجسم صالح لان يكون آلة موافقة للشعور . وما سوى اللس من انواع الحس مبني عليه وآلة اللس يجب ان تكون متوسطة بين الاطراف المتضادة وهي الحار والبارد والرطب واليابس ونحوها مما هو من مدارك اللس لانها على هذا تكون بالقوة الى المتضادات وقادرة ان تشعر بها ولذا كلما كانت آلة اللس اعدل مزاجاً كان اللس اشدَّ ادراكاً . والقوة الحسية على غاية الكمال في النفس العاقلة لان ما في الأدنى فهو موجود في الأعلى وجوداً اكمل كما قال ديونيسيوس في الموضع المتقدم ذكره فوجب من ثمة ان يكون الجسم المتصلة به النفس العاقلة مزاجياً اعدل من جميع ما سواه ولهذا كان الانسان اكمل لمسا من سائر الحيوانات والاكمل لمسا في الناس اكمل عقلاً بدليل اننا نجد من كان انعم بدنأ اذكى عقلاً كما قال الفيلسوف في كتاب النفس ٢ م ٩٤

إذا اجيب على الاول بانه ربما رام بعض دفع هذا الاعتراض بقوله ان جسم الانسان كان قبل الخطيئة غير فاسد لكن هذا الجواب قاصر في ما يظهر لان جسم الانسان لم يكن قبل الخطيئة غير فان بالطبع بل بفضل النعمة الالهية والآن لم يرتفع بالخطيئة عدم فئائه كما لم يرتفع ايضاً عدم فناء الشيطان—وهذا يجب ان يجاب بجواب آخر فيقال ان للمادة حالتين احدهما ما تختب لمنااسبة الصورة والأخرى ما تلحق الاستعداد السابق بالضرورة وذلك كما ينتخب الصانع لصورة المنشأ مادة حديدية صالحة لنشر ما كان صلباً واما قابلية اسنانه للفلور او الصدا فللزوجة بضرورة المادة وعلى هذا فالنفس العاقلة يجب ان تكون متصلة بجسم معتدل فيلزم بضرورة المادة ان يكون فاسداً فان قيل كان ممكناً لله ان يدفع هذه الضرورة قلنا ليس يرعى في تكوين الطبيعات ما اتصل اليه قدرة الله بل ما يلائم طبيعة الاشياء على ما قال اوغسطينوس في شرح تك ل ٢ ب ١ ومع ذلك فالناية الالهية قد جعلت موهبة النعمة علاجاً لدفع الموت

وعلى الثاني بانه ليس يجب اتصال النفس العاقلة بالجسم لاجل انفعال العقلي في ذاته بل لاجل القوة الحسية التي تقتضي لها آلة معتدلة ولهذا وجب ان اتصل النفس العاقلة بهذا الجسم المتصلة به لا بعنصر بسيط او بجسم مزاجي غلبت فيه النار من جهة الكمية لازوم امتناع الاعتدال بقلية قوة النار الفعلية على ان هذا الجسم المعتدل له مزية على غيره ببعده عن الاطراف المتضادة مما يشابه به الجسم السماوي نوعاً من المشابهة

وعلى الثالث بان اجزاء الحيوان كالعين واليد والعم والمعدة ونحو ذلك ليست داخلية في نوع بل الداخل فيه هو الكل ولهذا لا يصح ان يقال حقيقة ان هذه الاجزاء مختلفة الانواع بل انها مختلفة الاستعدادات وهذا لا يثق بالنفس العاقلة التي وان كانت واحدة الذات لكنها بسبب كمالها متعددة القوى فتحاج في

الافعال مختلفة الى استعدادات مختلفة في اجزاء البدن المتصلة به ولهذا نجد اختلاف الاجزاء في الحيوانات الكاملة اعظم منه في الحيوانات الناقصة وفي هذه اعظم منه في النباتات

وعلى نزاع بأنه لما كانت النفس العاقلة مدركة للكميات كان فيها قوة الى ما لا يتناهى فلم يكن ممكناً ان يتعين لها من الطبيعة مقاصد طبيعية محدودة او مياون مخصوصة من آلة للدفاع او كساء كما نفوس سائر الحيوانات التي لا يتصل ادراكها او قوتها الا الى جزئيات محدودة بل كان للانسان طبعاً مكن ذلك كله العقل وايدى اللذان هما آتنا الآلات لان الانسان يقدر بهما ان يهيء لنفسه آلات على اشكال غير متناهية ولا غراض غير متناهية

الفصل السادس

في ان النفس العاقلة هل اتصل بالبدن بواسطة هيئات عرضية
يُنْخَطِى الى السادس بان يقال : يظهر ان النفس العاقلة اتصل بالبدن بواسطة هيئات عرضية لان كل صورة فهي تحمل في مادة خاصة بها ومتبناة لها . والتهبوات للصورة اعراض . فاذا يجب ان يتصور في المادة اعراض سابقة على الصورة الجوهرية ومن ثمة سابقة على النفس لكون النفس صورة جوهرية

٢ وايضاً ان صور النوع الواحد المختلفة تقتضي اجزاء مختلفة في المادة . وليس يجوز تصور اجزاء مختلفة الا بحسب اقسام الكميات ذات الابعاد . فاذا لا بد من تصور الابعاد في المادة قبل الصور الجوهرية المتكثرة في نوع واحد

٣ وايضاً ان تعلق الروحاني بالجسماني يكون بماسة القدرة . وقدرة النفس هي قوتها . فيظهر ان النفس اتصل بالبدن بواسطة القوة التي هي عرض من الاعراض

لكن يعارض ذلك ان العرض متأخر عن الجوهر في الزمان والاعتبار كما في

الالهيات ٤٧م فيمتنع اذا تصور صورة عرضية في المادة قبل النفس التي هي صورة جوهرية

والجواب ان يقال لو كانت النفس متصلة بالبدن كمتحرك فقط لم يكن مانع ان يكون ثم هيئات متوسطة بين النفس والبدن بان يكون من جهة النفس قوة بها تحرك البدن ومن جهة البدن قابلية يكون بها متحركاً من النفس بل كان ذلك من الضرورة . واما اذا كانت النفس العاقلة متصلة بالبدن كالصورة الجوهرية على ما مر في ف ا فيستحيل توسط هيئة عرضية بين البدن والنفس او بين اي صورة جوهرية ومادتها وتحقيق ذلك انه لما كانت المادة بالقوة الى جميع الكمالات اي الافعال على ترتيب ما وجب ان يكون الكمال الاول مطلقاً اول ما يتعقل في المادة والكمال الاول بين جميع الكمالات هو الوجود فاذا يستحيل ان يتعقل كون المادة حارة او ذات حجم كذا قبل كونها موجودة بالفعل . والوجود بالفعل انما يحصل لها بالصورة الجوهرية التي تفعل الوجود مطلقاً كما مر في ف ا فاذا يستحيل ان يوجد في المادة هيئات عرضية ابداً كانت قبل الصورة الجوهرية وهكذا يستحيل ان يوجد ذلك فيها قبل النفس

اذا اوجب على الاول بانه يتضح مما تقدم في ف ٣ و ٤ ان الصورة الكلية تتضمن بالقوة كل ما للصورة السفلى ولذلك فع كونها واحدة بعينها تكمل المادة في درجات مختلفة من الكمال فان الصورة التي بها الانسان موجود بالفعل والتي هو بها جسم والتي هو بها حي والتي هو بها حيوان والتي هو بها انسان صورة واحدة بالذات . وواضح ان لكل جسم عوارض تلحقه خاصة به . فاذا كما يتعقل كمال المادة في الوجود قبل حقيقة الجسمية وهلم جرّاً كذلك تتعقل العوارض الخاصة بالوجود قبل الجسمية وهكذا تتعقل التهيّوات في المادة قبل الصورة لا باعتبار جميع آثارها بل باعتبار الأثر المتأخر

وعلى الثاني بان الابعاد القدرية 'عراض' لاحقة للجسمية الشاملة للمادة كلها
فتمت 'تعلق' المادة تحت الجسمية والابعاد جاز تمهالها مفصلة الى اجزاء مختلفة
بحيث تقبل صوراً مختلفة بحسب درجات أخرى من الكمال لانه وان كانت
الصورة التي تفيد المادة درجات الكمال المختلفة واحدة بالذات كما مر في ف ٤
لكنها مختلفة بالاعتبار

وعلى الثالث بان الجوهر الروحاني المتصل بالجسم كالحرك فقط يتصل به بالقوة
والقدرة واما النفس العقلية فانها تتصل بالبدن كالصورة بهويتها ولكنها تدبره
وتحركه بقوتها وقدرتها

الفصل السابع

في ان النفس هل تتصل بجسم الحيوان بواسطة جسم ما

يُخَطَّى الى السابع بان يقال: يظهر ان النفس تتصل بجسم الحيوان بواسطة جسم
ما فقد قال اوغسطينوس في شرح تك ٣ ب ٥ « النفس تدبر الجسم بالنوراني
بالنار والهواء الأشبهين بالروح » والنار والهواء جسمان . فالنفس اذن تتصل
بالجسم الانساني بواسطة جسم ما

٢ وايضاً ما ينفك بزواله اتصال متصلين فهو واسطة بينهما فيما يظهر . واذا
زال الروح فارقت النفس البدن . فاذا الروح الذي هو جسم لطيف هو واسطة
في اتصال البدن والنفس

٣ وايضاً ان المتباعدات جداً بينهما لا تتصل الا بواسطة . والنفس العقلية بعيدة
جداً عن البدن لكونها غير جسمية وغير فاسدة . فيظهر ان اتصالها به يحصل بواسطة
شيء هو جسم غير فاسد وذلك في ما يظهر نور سماوي يؤلف بين العناصر
وينشئ عنها واحداً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٢ م ٧ « ليس يجب

البحث عما اذا كانت النفس والبدن واحداً كما ليس يُبحث عما اذا كان الشمع والشكل واحداً، والشكل يتصل بالشمع دون توسط جسم ما . فاذا كذلك تتصل النفس بالبدن دون توسط جسم ما

والجواب ان يقال لو كانت النفس متصلة بالبدن كالمحرك فقط كما هو مذهب الافلاطونيين لاقى القول بتوسط جسام بين نفس الانسان واي حيوان آخر وبدنه لانه يلحق بالمحرك ان يحرك الشيء البعيد بواسطة اقرب اليه . واما اذا كانت النفس متصلة بالبدن كالصورة على ما مر في الف ١ وانفصل الآنف فيستحيل ان يكون اتصالها به بتوسط جسم ما وتحقيق ذلك ان شيئاً يقال له واحد على نحو ما يقال له موجود والصورة انما تجعل شيئاً موجوداً بالفعل بنفسها لكونها فعلاً بذاتها وليست تفيد الوجود بواسطة ما فاذا وحدة المركب من مادة وصورة انما تحصل بنفس الصورة انما تتحد بالمادة بنفسها على انها فعلها وليس ثم شيء لا ما حده غير الفاعل الذي يجعل المادة موجودة بالفعل كما في الالهيات ك ٨ م ١٥ . ومن ذلك يتضح فساد مذاهب القائلين بتوسط اجسام بين نفس الانسان وبدنه فقد ذهب فريق منهم من الافلاطونيين الى ان النفس العقلية متصلة طبعاً ببدن غير فاسد لا تفارقه اصلاً وبواسطة تتصل بالبدن الانساني الفاسد . وصار فريق آخر الى انها تتصل بالبدن بواسطة الروح الجسدي . وذهبت شذوذة اخرى الى انها تتصل بالجسم بواسطة النور الذي يملونه جسماً من طبيعة الذات الخامسة اما النفس النباتية فبواسطة نور السماء الكوكبية واما النفس الحساسة فبواسطة نور السماء البلورية واما النفس الناطقة فبواسطة نور سماء عليين . وواضح ان هذا باطل واهل لان يضحك منه اولاً لان النور ليس بجسم وثانياً لان الذات الخامسة لا تدخل في تركيب الجسم الزايجي حقيقة لعدم قبولها التغير والاستحالة بل انما تدخل فيه بالقوة فقط وثالثاً لان النفس تتصل بالجسم دون

توسط اتصال الصورة بالمادة

إذا اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس انما هو على النفس من حيث تحرك البدن ولهذا يستعمل كلمة التدبير ولا ريب في انها تحرك اجزاء البدن الغليظة بالاجزاء اللطيفة واول آلة للقوة المحركة هو الروح كما قال الفيلسوف في كتاب علة حركة الحيوانات ب٦

وعلى الثاني بان اتصال النفس بالبدن يزول بزوال الروح ليس لان الروح واسطة بل لانه يزول بزواله تهيؤ البدن لهذا الاتصال ومع ذلك فالروح واسطة في التحريك عنى انه الآلة الأولى للحركة

وعلى الثالث بان النفس انما تكون بعيدة جداً عن البدن اذا اعتبرت احوال كل منهما على حياهما فلو كان لكل منهما وجود منفرد عن وجود الاخر لوجب ان يكون بينهما اوساط كثيرة واما باعتبار ان النفس هي صورة البدن فليس لها وجود منفرد عن وجود البدن بل هي متصلة بالبدن مباشرة بوجودها لان كل صورة ايضاً اذا اعتبرت من حيث هي فعل كانت بعيدة جداً عن المادة التي هي موجود بالتقوة فقط

الفصل الثامن

في ان النفس هل هي موجودة كلها في كل جزء من البدن

يخطئ الى الثامن بان يقال : يظهر ان النفس ليست موجودة كلها في كل جزء من البدن فقد قال الفيلسوف في كتاب علة حركة الحيوانات ب٧ « لا حاجة الى وجود النفس في كل جزء من البدن بل بوجودها في جزء رئيسي منه نحيا بقية الاجزاء لما يحصل لها في الحال من القوة على ان تصدر بطبيعتها حركاتها الخاصة »

٢ وايضاً انما تحمل النفس في الجسم الذي هي فعله وانما هي فعل للجسم الآلي

وليس كل جزء من جسم الانسان جسماً آلياً . فاذا ليست النفس موجودة كلها في كل جزء من البدن

٣ وايضاً في كتاب النفس م ٩ و ١٠ ان نسبة النفس كلها الى جسم الحيوان كله نسبة جزئها الى جزئه كنسبة البصر الى الحدقة . فلو كانت النفس كلها في كل جزء من البدن لكان كل جزء منه حيواناً

٤ وايضاً ان جميع قوى النفس قائمة في ماهية النفس فلو كانت النفس كلها في كل جزء من البدن لكانت جميع قواها في كل جزء منه فيكون البصر في الاذن والسمع في العين وهذا باطل .

٥ وايضاً لو كانت النفس كلها في كل جزء من البدن لكان كل جزء منه متعلقاً بهذا ابتداءً فلم يكن جزء منه متعلقاً بآخر ولا جزء منه أصل من الآخر وهذا يبين البطلان . فاذا ليست النفس كلها في كل جزء من البدن

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ب ٦ ان النفس في اي جسم وجدت كانت كلها في كله وكله في كل جزء منه

والجواب ان يقال كما قيل في الفصل الانفاي لو كانت النفس متصلة بالبدن كالمحرك فقط لجاز ان يقال انها ليست في كل جزء منه بل في جزء واحد فقط به تحرك الاجزاء الأخر لكن لما كانت متصلة بالبدن كالصورة وجب بالضرورة ان تكون في البدن كله وفي كل جزء منه اذ ليست صورة عرضية له بل جوهرية والصورة الجوهرية ليست كالأل للكل فقط بل لكل جزء منه ايضاً لانه لما كان الكل يقوم عن الاجزاء كانت صورته التي لا يحصل بها الوجود لكل جزء منه انما هي التركيب والترتيب كصورة البيت وهذه الصورة عرضية والنفس انما هي صورة جوهرية فيجب ان تكون صورةً وفعلاً ليس للكل فقط بل لكل جزء منه ايضاً ومن ثم فكما انه اذا بان النفس لا يقال الحيوان

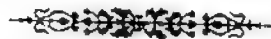
والإنسان إلا بالاشتراك كما يقال على الحيوان المنقوش أو المنحوت في الحجر كذلك
 أحسن في اليد والعين أو في اللحم والعظم على ما قال الفيلسوف في كتاب النفس
 ٢ د ٩ والدليل على ذلك أنه متى بانَّت النفس لم يبقَ لجزء أفعالها الخاصة مع أن كل
 ما يبقى له نوعه يبقى له أفعال النوع . والفعل إنما يكون في ما هو فعله . فإذا يجب أن
 تكون النفس في أبطن كله وفي كل جزء منه وكونها كلها في كل جزء منه يمكن
 اعتباره من أنه لما كان الكل ما ينقسم إلى أجزاء كانت الكلية على ثلاثة أضرب
 باعتبار تقسيمات ثلاثة لأنه يوجد كل ينقسم إلى أجزاء مقدارية كالخط كله أو
 الجسم كله ويوجد أيضاً كل ينقسم إلى أجزاء اعتبارية وذاتية كما ينقسم المحدود إلى
 أجزاء الحد وكما يحمل المركب إلى مادة وصورة ويوجد كل ثالث بالقوة ينقسم
 إلى أجزاء القوة فالضرب الأول من الكلية لا يلائم الصور إلا بالعرض وليس
 كل الصور بل تلك الصورة التي نسبتها إلى الكل المقداري وأجزائه على السواء
 كاليأس فانه باعتباره في حقيقة لا فرق بين كونه في السطح كله وكونه في كل
 جزء منه ولهذا ينقسم البياض بالعرض بانقسام السطح وأما الصورة التي تقتضي
 تباين الأجزاء كالنفس ولا سيما نفس الحيوانات الكاملة فليست نسبتها إلى الكل
 وأجزائه على السواء ولهذا لا تنقسم بالعرض أي بانقسام الكم فإذا ليس يمكن أن
 يكون للنفس كلية مقدارية أي ذات كم لا بالذات ولا بالعرض وأما الكلية
 الثانية التي تعتبر بحسب كمال الحقيقة والذات فتلائم الصور حقيقة وبالذات
 ومنها أيضاً كلية القوة لأن الصورة هي مبدأ الفعل وعلى هذا فإذا نظر في
 البياض هل هو كله في السطح كله وفي كل جزء منه ففيه تفصيل فإن أريد
 الكلية المقدارية الحاصلة للبياض بالعرض لم يكن كله في كل جزء من السطح وكذا
 يقال في كلية القوة لأن البياض الذي في السطح كله هو أقوى على تحريك البصر
 من البياض الذي في جزء منه وأما أن أريد كلية النوع ونهاية البياض

موجود كله في كل جزء من السطح . ولما لم يكن للنفس كمية مقدارية لا بالذات ولا بالعرض كما تقدم قريباً كانت النفس موجودة كلها في كل جزء من البدن باعتبار كلية الكمال والماهية فقط لا باعتبار كلية القوة اذ ليست في كل جزء من البدن باعتبار كل قوة لما بل هي في العين بقوة البصر وفي الاذن بقوة السمع وهلم جرا لكن لا بد من اعتبار ان النفس لاقتضاؤها تنمياً في الاجزاء ليست نسبتها الى الكل ولا اجزاء على السواء بل هي في الكل اولاً وبالذات من حيث انه المحل المتكامل بها الخاص والمعادل وفي الاجزاء ثانياً من حيث ان الاجزاء نسبة الى الكل

اذ اوجب على الاول بان كلام الفيلسوف هناك على قوة النفس المحركة وعلى الثاني بان النفس هي فعل الجسم الآلي على انه المتكامل بها الاول والمعادل وعلى الثالث بان الحيوان هو المركب من النفس والبدن كله الذي هو المتكامل بها الأول والمعادل . والنفس ليست كذلك في جزء البدن . فليس يازم ان يكون جزء الحيوان حيواناً

وعلى الرابع بان من القوى النفسانية ما هو فوق كل اهلية جسمية وهو العقل والارادة ولهذا ليس يقال انهما في جزء من البدن ومنها ما هي مشتركة بين النفس والبدن ولذلك ليس يجب ان يكون كل من هذه القوى حيث تكون النفس من البدن بل في ذلك الجزء المعادل لفعل تلك القوة

وعلى الخامس بانه انما يقال لجزء من البدن اصل من جزء آخر باعتبار القوى المختلفة التي اجزاء البدن آلات لها فالجزء الاصل ما كان آلة لقوة اصل او خادماً لها بوجه اصل



المبحث السابع والسبعون

في ما يتعلق بقوى النفس بالاجمال—وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في ما يتعلق بقوى النفس واولاً بالاجمال ثم بالتفصيل اما الاول فالمبحث فيه يدور على ثنائي مسائل — ١ في ان ماهية النفس هل هي عين قوتها — ٢ في ان النفس هل لها قوة واحدة او قوى متكثرة — ٣ في ان قوى النفس كيف تتمايز — ٤ في ترتيبها — ٥ في ان النفس هل هي محل جميع القوى — ٦ في ان قوى النفس هل هي صادرة عن ماهيتها — ٧ هل احدها صادرة عن الاخرى — ٨ هل تبقى كليا في النفس بعد مفارقتها البدن

الفصل الاول

في ان ماهية النفس هل هي عين قوتها

يُخطئ الى الاول بان يقال: يظهر ان ماهية النفس عين قوتها فقد قال اوغطينوس في كتاب الثالث ٩ ب ٤ ان «الذهن والمعرفة والمحبة موجودة في النفس وجوداً جوهرياً اي ذاتياً» وقال ايضاً هناك ١٠ ب ١١ «الذاكرة والنقل والارادة حيوة واحدة وذهن واحد وماهية واحدة»

٢ وايضاً ان النفس اشرف من الهيولى الاولى . والهيولى الاولى عين قوتها . فالنفس اولى ان تكون كذلك

٣ وايضاً ان الصورة الجوهرية ابسط من الصورة العرضية بدليل ان الصورة الجوهرية لا تشتد او تضعف بل هي قائمة بما لا يتجزأ . والصورة العرضية عين قوتها . فاولى ان تكون كذلك الصورة الجوهرية التي هي النفس

٤ وايضاً ان القوة الحسية هي التي بها نفس والقوة العقلية هي التي بها نقل . واول ما به نفس ونقل هو النفس كما قال الفيلسوف في كتاب النفس ٢٤ م ٢ . فالنفس اذن عين قوتها

٥ وايضاً ما ليس داخلياً في ماهية الشيء فهو عرض فلو كانت قوة النفس خارجة عن ماهيتها لكانت عرضاً وهذا منافٍ لقول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٩ ب ٤ ان الاشياء المار ذكرها «ليست موجودة في النفس وجود الشيء في محله كوجود اللون او الشكل او كيفية او كمية أخرى في الجسم لان كل ما كان كذلك فليس يتعدى المحل الحال فيه والذهن يقدر ان يحب ويعرف غير النفس ايضاً»

٦ وايضاً يمتنع كون الصورة البسيطة محلاً . والنفس صورة بسيطة لعدم تركيبها من مادة وصورة على ما مر في م ب ٧٥ ف ٥ . فاذا يمتنع ان تكون قوة النفس موجودة فيها وجود الشيء في محله

٧ وايضاً ليس العرض مبدأ للفصل الجوهرى . والحساس والناطق فصلان جوهريان وهما مأخوذان من الحس والنطق اللذين هما قوتان في النفس . فاذا ليست قوى النفس أعراضاً وهكذا يظهر ان قوة النفس هي عين ماهيتها

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ١١ «الارواح السماوية تنقسم الى ماهية وقوة وفعل» فالنفس اذن أولى بان تكون ماهيتها منيرة لقوتها

والجواب ان يقل يستحيل ان تكون ماهية النفس عين قوتها وان قال بعض بذلك ولنا في تحقيقه هنا وجهان الاول انه لما كان الموجود وكل جنس من اجناسه ينقسم الى قوة وفعل وجب ان تكون القوة والفعل في جنس واحد ولهذا اذا لم يكن الفعل في جنس الجوهر امتنع ان يكون فيه ايضاً القوة التي الى ذلك الفعل . وأثر النفس ليس في جنس الجوهر بل انما الأثر عين الجوهر في الله وحده ومن ثمة كانت قوة الله التي هي مبدأ الأثر عين ذاته تعالى وهذا يمتنع في النفس وفي كل خلقه أخرى كما اسلفنا انه ممتنع في الملاك في م ب ٥٩ ف ٢ —

والثاني ان النفس بماهيتها فعلٌ فلو كانت ماهيتها مبدأ الأثر مباشرًا لكان كل
 ذي نفس يصدر عنه دائماً بالفعل آثار الحياة كما ان كل ذي نفس حي دائماً
 بالفعل لانها من حيث هي صورة ليست فعلاً متجهاً الى فعل آخر وهو بل هي
 الحد الأقصى لتولد فاذا كونها لازال بقوة الى فعل آخر ليس باعتبار ماهيتها
 من حيث هي صورة بل باعتبار قوتها وبهذا الاعتبار يقال للنفس من حيث هي
 خاضعة لقوتها فعلٌ اول متجه الى فعلٍ ثانٍ على ان ذا النفس ليس بفعل دائماً
 بالفعل افعال الحياة ولذلك قيل في حد نفس انها فعلٌ لجسم ذي حياة بالقوة
 وليس مع ذلك قيد القوة مخرجاً للنفس فذا ليست ماهية النفس عين قوتها اذ
 ليس شيء بالقوة باعتبار الفعل من حيث هو بالفعل

اذا اجيب على الاول بان كلام اوغطينوس على الذهن باعتبار معرفته
 ومحبه لذاته فتكون المعرفة والمحبة باعتبار تعلقهما به موجودتين في النفس وجوداً
 جوهرياً او ذاتياً لتعلق المعرفة والمحبة بجوهر النفس او ماهيتها وعلى هذا المعنى
 ايضاً يجب حمل قوله انها حيوة واحدة وذهن واحد وماهية واحدة - او بما قال
 بعض من ان هذا القول صادق باعتبارها من قبيل حمل الكل القوي على
 اجزائه وهو واسطة بين الكل الكلي والكل الكلي فان الكل الكلي يصدق على
 كل جزء من اجزائه بتمام ماهيته وقوته كما يصدق الحيوان على الانسان والفرس
 ولهذا يحمل حقيقة على كل جزء من اجزائه والكل الكلي ليس يصدق على كل
 جزء من اجزائه لاتباع ماهيته ولا بتمام قوته فلا يحمل بوجه على كل جزء من
 اجزائه بل يحمل عليها كلها معاً بوجه ما هو مجازاً وذلك كقولنا الجدار والسقف
 والاساس في البيت - واما ان الكل القوي فيصدق على كل جزء من اجزائه
 بتمام ماهيته لاتباع قوته ومن ثم يجوز ان يحمل على كل جزء من اجزائه
 بوجه ما لا حقيقة كما يحمل الكل الكلي وعلى هذا الوجه يحمل قول

اوغسطينوس ان الذاكرة والعقل والارادة ماهية واحدة للنفس
وعلى الثاني بان الفعل الذي الهوى الاولى بالثقة اليه هو الصورة الجوهرية
ولهذا ليست قوة الهوى سوى ماهيتها

وعلى الثالث بان الأثر يُسند الى المركب كما يُسند اليه الوجود إذ ليس يفعل
الا الموجود. والمركب بالصورة الجوهرية يحصل على الوجود الجوهرية وبالقوة
التابعة للصورة الجوهرية يفعل فكانت من ثم نسبة الصورة العرضية الفعلية الى
صورة التفاعل الجوهرية (كنسبة الخزانة مثلاً الى صورة النار) كنسبة قوة النفس
الى النفس

وعلى الرابع بان كون الصورة العرضية مبدأ للأثر انما هو حاصل لما من
الصورة الجوهرية فالصورة الجوهرية اذن هي المبدأ الأول للأثر لا المبدأ القريب
وبناء على ذلك قال الفيلسوف ان ما به تعقل ونحس هو النفس

وعلى الخامس بانه ان أخذ العرض من حيث هو قسم للجوهر امتنع ان يكون
شيء واسطة بين الجوهر والعرض لانقسامها بالاثبات والنفي اي بالوجود في
محل واللاوجود فيه وعلى هذا فلان القوة النفسانية ليست عين ماهية النفس
يجب ان تكون عرضاً وهي من ثاني انواع الكيف. واما ان أخذ العرض من حيث
هو احد الكليات الخمس كان ثم شيء واسطة بين الجوهر والعرض لان كل ما كان
ذاتياً للشيء فهو من قبيل جوهره وليس كل ما كان خارجاً عن ماهيته يجوز ان
يقال له عرض بل انما يقال ذلك لما ليس صادراً عن مبادئ النوع الذاتية فقط
فان الجامعة ليست جزءاً من الماهية لكنها صادرة عن مبادئ النوع الذاتية
فكانت واسطة بين الجوهر والعرض كما مر في الجواب الاول وبهذا الوجه يجوز
ان تعتبر قوى النفس متوسطة بين الجوهر والعرض لكونها خواص طبيعية للنفس.
واما قول اوغسطينوس ليست المعرفة والمحبة موجودتين في النفس وجود العوارض

في الموضوع فيجعل على ما تقدم هناك اي لا باعتبار استنادها الى النفس بل باعتبار
تعلقها بها وعلى هذا المعنى ينهض برهانه لانه لو كانت المحبة موجودة في النفس
المحبة كوجود العرض في المحل لزم ان يتجاوز العرض محله لتعلق محبة النفس بامور
أخرى ايضاً

وعلى السادس بان النفس وان لم تكن مركبة من مادة وصورة الا ان فيها شيئاً
مخالطاً للقوة كما اسلفنا في مب ٢٥ ف ٥ فيجوز ان تكون محلاً للعرض . اما القضية
الموردة فانما تصدق في الله الذي هو فعل صرف وفي حقه تعالى اوردها بولسيوس
في كتاب الثالوث

وعلى السابع بان الناطق والحساس باعتبار كونهما فصلين ليسا مأخوذين من
قوتَي الحس والناطق بل من النفس الحساسة والناطقية الا انه لما كانت الصور
الجوهرية المجهولة لنا في ذاتها انما تعلم لنا بالعوارض لم يكن مانعاً ان تجعل العوارض
احياناً مكان الفصول الجوهرية

الفصل الثاني

هل للنفس قوى متكررة

يخطئ ان الثاني بان يقال : يظهر ان ليس للنفس قوى متكررة لان النفس
العاقلة قريبة جداً الى الشبه الالهي . وليس في الله الا قوة بسيطة واحدة . فكذا
النفس العاقلة ايضاً

٢ كلما كانت القوة اعلى كانت اوحدة . والنفس العاقلة اعلى قوة من سائر
الصور . فاذ يجب تكون اعظم وحدة في قوتها

٣ وايضاً ليس يفعل الا ما كان موجوداً بالفعل . والانسان بماهية النفس
الواحدة يحصل له مراتب مختلفة من كمال الوجود كما مر في المحت الآف ف ٣
و ٤ . فاذا بقية نفسانية واحدة يفعل الافاعيل المختلفة بحسب اختلاف المراتب

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف وضع للنفس قوى متكثرة في كتاب النفس ٢

م ١٣ و ٢٧

والجواب ان يقال لا بد من وضع قوى متكثرة للنفس ولتوضيح ذلك يجب اعتبار ما قاله الفيلسوف في كتاب السماء م ٦٦ من ان الموجودات السافلة لا تقدر ان تدرك كمال الخيرية بل انما تدرك خيرية ناقصة بمركات قليلة وما كن اعلى منها فانه يدرك كمال الخيرية بمركات كثيرة وما كان اعلى منه فانه يدرك ذلك بمركات قليلة والكمال الاعظم انما هو لمن يدرك كمال الخيرية من غير ما حركته كما ان من لا يتدبر ان ينال الشفاء التام بل انما يدرك يسيراً منه بادوية كثيرة فهو في المرتبة السفلى من الاستعداد للشفاء واحسن استعداداً منه من يقدر ان ينال الشفاء التام ولكن بادوية كثيرة واحسن استعداداً من هذا من ينال ذلك بادوية قليلة والبالغ اقصى مراتب الاستعداد من يحصل على ذلك دون دواء فاذا ما كان دون الانسان فانه يدرك خيرات جزئية فيكون له افعال وقوى قليلة ومحدودة واما الانسان فيقدر على ادراك الخيرية الكلية وانكاملة لقدرته على ادراك السعادة ولكنه في رتبة الطبيعة ادنى المخلوقات القادرة على ادراك السعادة ومن ثم كان في النفس الانسانية حاجة الى افعال وقوى كثيرة ومختلفة واما الملائكة فهم اقل اختلافاً في القوى واما الله فليس فيه قوة او فعل مغاير لماهيته — وهناك ايضاً وجه آخر لزيادة تعدد القوى في النفس الانسانية وهو كونها متوسطة بين المخلوقات الروحانية والمخلوقات الجسمانية فيجتمع فيها قوى كلا الفريقين

اذا اجيب على الاول بان النفس العقلية هي بقدرتها على ادراك الخيرية الكاملة ولو بوسائل كثيرة ومختلفة اقرب الى الشبه الالهي من المخلوقات التي دونها فان كثرة الوسائل واختلافها انما يجعلها اقل شبيهاً بالله من المخلوقات

التي فوقه

وعلى الثاني بان قوة الواحدة هي اعلى اذا تدولت امورا مسوية والقوة المتكثرة هي اعلى اذا تدولت امورا اكثر

وعلى الثالث بان الشيء الواحد ليس له الا وجودٌ جوهريٌّ واحدٌ لكن يجوز ان يكون له افعالٌ متكثرة ولهذا كان لنفس ماهية واحدة وقوى متكثرة

الفصل الثالث

في ن القوى هل تميز بالآثار والموضوعات

يتخطى الى الثالث من يقال: يظهر ان القوى لا تميز بالآثار والموضوعات اذ ليس يتعين شيء الى نوعٍ بها هو متأخرٌ او خارجٌ. والاشتر متأخرٌ عن القوة والموضوع خارجٌ عنها. فاذا لا تميز القوى بهما في النوع

٢ وايضا ان المتضادات ما كانت في غاية التباين فلو كانت القوى تميز بالموضوعات لزم عدم تعلق قوة واحدة بالمتضادات وهذا بين البطلان في جميع القوى تقريبا فان الالبيض والاسود يتعلق بهما قوة باصرة واحدة والحلو والمر يتعلق بهما قوة ذائقة واحدة

٣ وايضا متى ارتفعت العلة ارتفع المعلول فلو كان تباين القوى من تباين الموضوعات لما تعلق قوى مختلفة بموضوع واحد وهذا ظاهر الفساد لتعلق القوة المدركة والقوة الشوقية بواحد بعينه

٤ وايضا ما كان علة بذات الشيء فهو يسببه في كل شيء. وقد نجد موضوعات مختلفة قوى متباينة تتعلق بها قوة واحدة كما ان الصوت واللون موضوعان لقوى السمع والبصر المختلفتين ويتعلق بهما مع ذلك قوة الحس المشترك الواحدة. فاذا ليست القوى تميز بتميز الموضوعات

لكن يعارض ذلك ان المتأخرات تميز بالمتقدمات وقد قال الفيلسوف في

كتاب النفس م ٣٣ ان « الآثار والافعال متقدمة عقلاً على القوى والموضوعات
متقدمة على الافعال » فإذا القوى تميز بالآثار والموضوعات
والجواب ان يقال ان القوة من حيث هي قوة هي متجهة الى الفعل فيجب من
ثم اعتبار حقيقتها من جهة الفعل المتجهة اليه فإذا يجب ان تختلف حقيقتها على
حسب اختلاف حقيقة الفعل وحقيقة الفعل تختلف باختلاف حقيقة الموضوع
فان كل فعل فهو يستند اما الى القوة الفاعلة او الى انقوة المنفعلة ونسبة الموضوع
الى فعل القوة المنفعلة نسبة المبدأ والعلّة المحركة فان اللون من حيث يحرك البصر
هو مبدأ الإبصار ونسبته الى فعل القوة الفاعلة نسبة الحد والغاية كما ان موضوع
القوة النامية هو النعم التام الذي هو غاية النمو ومن هذين اي المبدأ والغاية او
الحد يستفيد الفعل نوعه فان التسخين يختلف عن التبريد في ان الاول يصدر عن
الحار اي الفاعل الى الحار والثاني يصدر عن البارد الى البارد فإذا لا بد ان
يكون اختلاف القوى بحسب الافعال والموضوعات لكن يجب ان يعلم ان ما
بالعرض ايسر تغير النوع فان الحيوان لما كان يعرض له ان يكون متلوّماً لم تختلف
انواعه باختلاف اللون بل باختلاف ما يحصل له بالذات اي باختلاف النفس
الحساسة التي قد تكون ناطقة وقد تكون غير ناطقة فكان الناطق وغير الناطق هما
الفصلين المنفصلين للحيوان المقوّمين لاختلافه النوعي وكذا الحال في قوى النفس
فانها ليست تختلف بكل اختلاف في الموضوعات بل باختلاف ما توجه اليه القوة
بالذات كما يتجه الحس بالذات الى الكيفية المنفعلة التي تنقسم بالذات الى اللون
والصوت ونحوهما ولذا كانت القوة الحسية المتعاقبة باللون وهي البصر مغايرة للقوة
الحسية المتعلقة بالصوت وهي السمع لكن يعرض للكيفية المنفعلة او للتلوّن ان
يكون موسيقياً او ناحياً او كبيراً او صغيراً او انساناً او حجراً فلا تكون هذه
الاختلافات سبباً لتمييز القوى النفسانية

إذا اجيب على الاول بان الفعل وان كان متأخراً عن القوة وجوداً لكنه
متقدمٌ عليها عقلاً واعتباراً والموضوع وان كان خارجاً لكنه مبداً او غاية للأثر
وما كان داخلياً اي باطنياً لشيء فانما يكون على نسبة مبدئه وغايته
وعلى الثاني بانه لو اتجهت قوة ما بالذات الى احد الضدين على انه موضوعها
لزم اختصاص ضده بقوة أخرى لكن القوة النفسانية لا تتبع بالذات الى الحقيقة
الخاصة باحد الضدين بل الى الحقيقة المشتركة بينهما كما ان البصري ليس يتجه
بالذات الى حقيقة الابيض بل الى حقيقة اللون لتضمن كل من الضدين على
نحو ما حقيقة الآخر لان النسبة بينهما كالنسبة بين الكامل والناقص
وعلى الثالث بانه لا مانع ان يكون شيء واحداً ذاتاً ومتغيراً اعتباراً وهكذا
يجوز تعلق قوى مختلفة به

وعلى الرابع بان القوة العالية تتبع بالذات الى الموضوع باعتبار حقيقة أعم من
الحقيقة التي تتبع اليها القوة السافلة لانه كلما كانت القوة أعلى كانت أكثر تناولاً
ولذلك كانت امور كثيرة تتفق في حقيقة موضوعية واحدة تتبع اليها بالذات
القوة العالية ولكنها تختلف باعتبار الحقائق التي تتبع اليها بالذات القوى السافلة
ومن ثم كان للقوى السافلة المختلفة موضوعات مختلفة ولكنها تتعلق بها قوة
واحدة عالية

الفصل الرابع

في ان القوى النفسانية هل هي مترتبة

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان القوى النفسانية ليست مترتبة لان
الاشياء المندرجة تحت قسم واحدة ليس فيها متقدم ومتأخر بل هي متصاحبة
طبعاً والقوى النفسانية مندرجة تحت قسم واحدة . فاذا ليست مترتبة
٢ وايضاً ان للقوى النفسانية نسبة الى الموضوعات ونسبة الى النفس . وهي

ليست مترتبة من جهة النفس لان النفس واحدة ولا من جهة الموضوعات ايضاً
لكونها متغايرة ومتباينة بالكلية كما هو واضح في اللون والصوت . فاذا ليست
القوى النفسانية مترتبة

٣ وايضاً من شأن القوى المترتبة ان يكون فعل احداها متوقفاً على فعل
الأخرى . وليس فعل احدى القوى النفسانية متوقفاً على فعل الأخرى لجواز ان
يخرج البصر الى الفعل من دون السمع وبالعكس . فاذا ليست القوى النفسانية
مترتبة

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف قد شبه اجزاء النفس او قواها بالاشكال كما
في كتاب النفس م ٣٠ و ٣١ . والاشكال مترتبة . فكذا القوى النفسانية ايضاً
والجواب ان يقال لما كانت النفس واحدة واتقوى متعددة والانتقال من
الواحد الى الكثرة انما يكون بترتيب ما وجب ان تكون القوى النفسانية مترتبة
وترتيبها على ثلاثة انواع اثنان منها باعتبار توقف احداها على الأخرى والثالث
باعتبار ترتيب الموضوعات اما توقف احداها على الأخرى فيعوز اعتباره على
وجهين احدهما بحسب الترتيب الطبيعي باعتبار ان الكامل متقدم طبعاً على
الناقص والآخر بحسب ترتيب التوليد والزمان باعتبار انه ينتقل من الناقص الى
الكامل فباعتبار الضرب الاول من ترتيب القوى تكون القوى العقلية متقدمة
على القوى الحسية ولذلك فهي تدبرها وتأمرها وكذا القوى الحسية متقدمة بهذا
الترتيب على قوى النفس الغاذية . واما باعتبار الضرب الثاني فالامر بالعكس
لان قوى النفس الغاذية متقدمة بطريق التوليد على قوى النفس الحساسة ولذلك
فهي تأهب البدن لافعالها وكذا الحال في القوى الحسية بالنسبة الى القوى
العقلية واما باعتبار الضرب الثالث فبعض القوى الحسية مترتبة بينها وهي البصر
والسمع والشم لان المرئي متقدم طبعاً لاشترائه بين الاجسام العلوية والسفلية

والصوت المسموع يحدث في الهواء المتقدم طبعاً على امتزاج العناصر الذي
يتبعه الشم

إذا اجيب على الاول بانه قد تكون بعض انواع الجنس الواحد متفاوتة في
المتقدم والمتأخر باعتبار الوجود كالأعداد والاشكال وان كانت متصاحبة باعتبار
اندراجها تحت جنس واحد شامل لما

وعلى الثاني بان للقوى النفسانية ترتيباً من جهة النفس التي وان كانت واحدة
بالذات الا ان لها باعتبار ترتيب ما نسبة الى افعال مختلفة ومن جهة الموضوعات
ومن جهة الافعال ايضاً كما مر في جرم الفصل

وعلى الثالث بان هذا الاعتراض انما يتجه على تلك القوى التي يعتبر فيها الضرب
الثالث من الترتيب فقط واما تلك القوى المترتبة بالترتين الآخرين فهي
بحيث يتوقف فعل احدها على فعل الأخرى

الفصل الخامس

في ان القوى النفسانية بأسرها هل هي موجودة في النفس وجوداً شياً في المحل
يُخطئ الى الخامس بان يقال: يظهر ان القوى النفسانية بأسرها موجودة في
النفس وجوداً شياً في المحل لان نسبتها الى النفس نسبة القوى الجسمانية الى
الجسم والجسم محل للقوى الجسمانية فالنفس اذن محل للقوى النفسانية

٢ وايضاً ان افعال القوى النفسانية تُسند الى البدن باعتبار النفس لان النفس
هي أول ما به نحس ونعقل كما في كتاب النفس م ٢٤ والمبادئ الأولى
لافعال النفس هي القوى فالقوى اذن موجودة أولاً في النفس

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في شرح تلك ل ١٢ ب ١٩ و ٢٠ « من الاشياء ما
نحس به النفس لا بواسطة البدن بل من دونه كالخوف ونحوه ومنها ما نحس به
بواسطة البدن » ولو لم تكن القوة موجودة في النفس وحدها وجوداً شياً في

المحل لم يكن لها ان تحس بشيء من دون البدن . فالنفس اذن محل القوة الحسية وهكذا هي محل سائر القوى ايضاً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النوم واليقظة بـ « ليس الشعور من شأن النفس ولا من شأن البدن بل من شأن المركب » فالقوة الحسية اذن موجودة في المركب وجودها في المحل . فاذا ليست النفس وحدها محلاً لجميع القوى النفسانية

والجواب ان يقال ان محل القوة الفاعلة ما كان قادراً ان يفعل لان كل عرض يتصف به محله . وما يقدر ان يفعل وما يفعل واحد بينه فاذا ما اخص به الفعل فهو محل للقوة كما قال الفيلسوف ايضاً في الموضع المتقدم ذكره . وواضح مما قدّمناه في البحث الآنف ان من افعال النفس ما يزاوّل دون آلة جسمية كالتمتعق والارادة والقوى المصدرة لهذه الآثار محلها النفس ومنها ما يزاوّل بآلات جسمية كالابصار والعين والسمع بالاذن وقس على ذلك سائر افعال القوة الغاذية والحساسة والقوى المصدرة لهذه الافعال محلها المركب لا النفس وحدها

اذّا اجيب على الاول بان جميع القوى تُسند الى النفس لاعلى انها محلها بل على انها مبدؤها لان المركب انما يقوى على فعل هذه الافعال بالنفس وعلى الثاني بان وجود جميع هذه القوى في النفس أصل من وجودها في المركب باعتبار المبدئية لا باعتبار المحلية

وعلى الثالث بان افلاطون ذهب الى ان الشعور فعل خاص بالنفس كالتمتعق وكثيراً ما يورد اوغسطينوس في المباحث الفلسفية آراء افلاطون على سبيل الحكاية لما لا اخذ بها ومع ذلك فما يقال هنا من ان النفس تحس ببعض الاشياء بالبدن وبعضها دون البدن يحتمل معنيين احدهما ان المراد بقولنا بالبدن أو

دون البدن الدلالة على فعل الشعور باعتبار صدورهِ عن الشاعر وبهذا المعنى لا تشعر النفس بشيء دون البدن لان فعل الشعور ليس يصدر عن النفس الا بآلة جسمية . والثاني ان المراد بذلك الدلالة على فعل الشعور من جهة الموضوع المشعور به وبهذا المعنى قد تشعر النفس ببعض اشياء بالبدن اي موجودة في البدن كشعورها بالجرح ونحوه وقد تشعر ببعض اشياء دون البدن اي غير موجودة في البدن بل في تصور النفس فقط كشعورها بالتذاذها بما تسمعه او بتألمها منه

الفصل السادس

في ان قوى النفس هل هي صادرة عن ماهيتها

يُخطئ الى السادس بان يقال: يظهر ان قوى النفس ليست صادرة عن ماهيتها اذ ليس يصدر عن الواحد البسيط اشياء مختلفة . وماهية النفس واحدة بسيطة . فيمتنع صدور قوى النفس عنها لتكثرها واختلافها
٢ وايضاً ما كان مصدراً لشيء فهو علة له . وليس يجوز جعل ماهية النفس علة لقواها كما يتضح من استقراء اجناس العلل . فاذا ليست قوى النفس صادرة عن ماهيتها

٣ وايضاً ان الصدور يتضمن حركة ما . وليس يتحرك شيء من نفسه كما هو مقرر في الطبيعيات ك٧ ب ٥ الا باعتبار اجزائه كما يقال ان الحيوان يتحرك من نفسه باعتبار ان جزءاً منه متحرك وجزءاً متحرك وايضاً فالنفس لا تتحرك كما نقرر في كتاب النفس ١ م ٦٦ . فاذا ليست النفس مُصدرة لقواها فيها

لكن يعارض ذلك ان قوى النفس انما هي خاصيات طبيعية لها . والمحل علة لا عراضه الخاصة ولذلك يؤخذ في حدة العرض كما يتضح مما قاله الفيلسوف في الالهيات ك١٢ م ١٢ وما يليه . فاذا قوى النفس تصدر عن ماهيتها صدوراً عن علتها

والجواب ان يقال ان الصورة الجوهرية والصورة العرضية تجتمعان من وجهٍ
وتفترقان من وجهٍ فتجتمعان في ان كليهما فعلٌ وبكليهما يحصل شيءٌ لا بالفعل
بوجهٍ ما وتفترقان في امرين اما اولاً فلان الصورة الجوهرية تفعل الوجود المطلق
ومعلها موجودٌ بالقوة فقط والصورة العرضية لانفعل الوجود المطلق بل وجوداً
مقيداً لان محلها موجودٌ بالفعل ومن ذلك يتضح ان الوجود بالفعل في الصورة
الجوهرية متقدمٌ عليه في محلها ولما كان المتقدم علةً في كل جنس كانت الصورة
الجوهرية مُصدرةً للوجود بالفعل في محلها وبالعكس ذلك الصورة العرضية فان
الوجود بالفعل في محلها متقدمٌ عليه فيها ومن ثمة كان وجود الصورة العرضية
بالفعل صادراً عن وجود المحل بالفعل فيكون المحل من حيث هو بالقوة قابلاً
للصورة العرضية ومن حيث هو بالفعل مُصدراً لها والكلام في ذلك على العرض
الخاص والذاتي لان محل العرض الاجنبي قابلٌ له فقط واما مُصدرةً فهو الفاعل
الخارج. واما ثانياً فلانه لما كان الاقل اصالةً لاجل الاكثر اصالةً كانت المادة
لاجل الصورة الجوهرية وبالعكس ذلك الصورة العرضية لانها لاجل تكميل المحل.
وواضحٌ مما تقدم في الفصل الآنف ان محل القوى النفسانية إما النفس وحدها
لجواز ان تكون محلاً للعرض باعتبار ان لها شيئاً من الوجود بالقوة كما اسلفنا في
مب ٧٥ ف ٥ او المركب. ووجود المركب بالفعل انما هو بالنفس. فواضحٌ اذن
ان جميع القوى النفسانية سواءً كان محلها النفس فقط او المركب صادرةً عن
ماهية النفس على انها مبدأً لها فقد مرَّ قريباً ان العرض يصدر عن المحل باعتبار كونه
بالفعل ويحل فيه باعتبار كونه بالقوة.

اذاً اجيب على الاول بانه يجوز ان يصدر طبعاً عن الواحد البسيط امور
كثيرة بترتيبٍ ما وبسبب اختلاف القوابل فاذاً يجوز ان يصدر عن ماهية
النفس الواحدة قوى متكررة ومختلفة بسبب ترتب القوى واختلاف الآلات

الجمانية

وعلى الثاني بان المحل هو علة العرض الخاص الغائية وهو ايضا على نحو ماعلته
الفاعلة والمادية باعتبار كونه قابلاً له . ومن ثم يجوز ان يعتبر كون ماهية النفس
علة لجميع القوى باعتبار الغاية والمبداء الفاعل وبعضها باعتبار القابل
وعلى الثالث بان صدور العوارض الخاصة عن المحل ليس بتغيير واستحالة بل
بمحصل طبيعي على نحو ما يحصل شي من آخر طبعاً كحصول اللون عن الضوء

الفصل السابع

في ان القوى النفسانية هل احداها صادرة عن الأخرى

يُنْخَضُّ الى السابع بان يقال : يظهر ان ليست احدى القوى النفسانية صادرة
عن الأخرى لان الاشياء التي يبتدىء وجودها مما ليس يصدر احداها عن
الآخر . وجميع القوى النفسانية مخلوقة مما مع النفس . فاذا ليست احداها صادرة
عن الاخرى

٢ وايضاً ان قوة النفس تصدر عن النفس صدور العرض عن المحل . ويمتنع
كون احدى القوى النفسانية محلاً للأخرى اذ ليس للعرض عرض . فاذا ليست
احدى القوى صادرة عن الاخرى

٣ وايضاً ليس يصدر المقابل عن مقابله بل كل شيء انما يصدر عن مماثله في
النوع . والقوى النفسانية متقابلة على انها انواع مختلفة . فاذا ليست احداها
صادرة عن الاخرى

لكن يعارض ذلك ان القوى تُعرَف بالافعال . وفعل القوة الواحدة معلول
لفعل الأخرى كما ان فعل الخيال معلول لفعل الحس . فاذا احدى القوى
النفسانية معلولة للأخرى

والجواب ان يقال كما ان أول الاشياء الصادرة بترتيب طبيعي عن واحد

هو علة سائرهما كذلك ما كان اقرب الى الاول فهو على نحو ما علة لما هو ابعد .
وقد اوضحنا في ف ٤ ان قوى النفسانية مترتبة على انحاء متعددة ولذلك كانت
احداها صادرة عن مهية النفس بوسطة الأخرى . ولما كانت نسبة ماهية
النفس الى القوى نسبة لبدا الفاعل والتعدي ونسبة المبدأ القابل اما وحدها او
مع البدن وكانت الفاعل والغاية اكل والمبدأ القابل من حيث هو قبل اقل
كلاماً لزم ان تكون القوى النفسانية التي هي اقدم في رتبة الكمال والطبيعة
مبادئ للقوى الاخرى بطريق الغاية وبمبدأ الفاعل فثنا نجد ان الحس لاجل
العقل دون العكس وايضاً فالحس مشاركة للعقل ناقصة فهو باعتبار الاصل
الطبيعي صادر بوجه ما عن العقل صدور الناقص عن الكامل واما بطريق
المبدأ القابل فالامر بالعكس فثنا نجد القوى التي هي اقل كلاً مبادئ للقوى
الأخرى كما ان النفس من حيث هي ذات قوة حسية تعتبر كمحل ومادة
للعقل ومن ثم كانت القوى التي هي اقل كلاً متقدمة في طريق الكون فان
الحيوان يتكون قبل الانسان

إذا اجيب على الاول بانه كما ان القوى النفسانية تصدر عن ماهية النفس
لا بتغير واستمالة بل بضرب من الحصول الطبيعي وهي مقارنة للنفس في الوجود
كذلك شأن احداها بالنسبة الى الأخرى

وعلى الثاني بان العرض لا يجوز ان يكون بالذات محلاً للعرض الا انه قد يحل
في الجوهر عرض قبل عرض آخر كحلل الكم قبل الكيف فيقال بهذا الاعتبار
ان عرضاً محلاً لعرض آخر كما يقال ان السطح محل للون من حيث ان الجوهر
يقبل بواسطة عرض عرضاً آخر وكذا يجوز ان يقال في قوى النفسانية

وعلى الثالث بان القوى النفسانية متقابلة بطريق التكامل والناقص كاتواع
الاعداد والاشكال وهذا التقابل ليس يمنع من صدور طرف عن الآخر فان

الناقص يصدر طبعاً عن الكامل

الفصل الثامن

في ان القوى النفسانية مل تبقى كلها في النفس بعد مفارقتها البدن

يُحْطَى الى الثامن بان يقال : يظهر ان القوى النفسانية تبقى كلها في النفس بعد مفارقتها البدن في كتاب الروح والنفس ب ١٥ ان « النفس متى فارقت البدن جذبت معها الحس والوهم والنطق والعقل والفهم والشهوانية والفضيلة »

٢ وايضاً ان قوى النفس هي خواصها الطبيعية . والخاص لازم لا ينفك عن مخصوصه . فاذا قوى النفس تبقى فيها بعد موت البدن ايضاً

٣ وايضاً ان قوى النفس حتى الحاسة لا تضعف بضعف البدن في كتاب النفس م ٦٥ « لو أخذ الشيخ عين الشاب لأبصر بها كالشباب » . والضعف سبيل الى الفساد . فاذا ليست قوى النفس تفسد بفساد البدن بل تبقى في النفس المفارقة

٤ وايضاً ان الحافظة قوة للنفس الحساسة كما قرره الفيلسوف في كتاب الحافظة ب ١ . وهي تبقى في النفس بعد مفارقتها البدن في لو ١٦ : ٢٥ . انه قيل للغني الموجود بنفسه في جهنم « تذكر انك نلت الخيرات في حياتك » فالحافظة اذن تبقى في النفس المفارقة ومثلها سائر قوى الجزء الحساس

٥ وايضاً ان اللذة والألم هيئتان للقوة الشهوانية الخاصة بالجزء الحساس . وواضح ان النفوس المفارقة تلتذ وتؤلم بما يتأذى من التواب او العقاب . فاذا القوة الشهوانية تبقى في النفس المفارقة

٦ وايضاً قال اوغسطينوس في شرح تلك ١٢ ب ٣٢ « كما ان النفس متى فقد البدن الحس قبل ان يموت بالكلية ترى بالواهمة بعض الاشياء كذلك حالها متى مات البدن ففارقت بالكلية » والواهمة قوة للجزء الحساس فاذا قوة الجزء الحساس

تبقى في النفس المفارقة وكذا الحال في سائر القوى
لكن يعارض ذلك قوله في كتاب عقائد الكيسة ب ١٩ « الانسان مركب
من جوهرين فقط النفس بنطقها والبدن بحواسه » فإذا متى مات البدن زالت
القوى الحسية

والجواب ان يقال قد مر في الفصلين الآتين ان نسبة القوى النفسانية كلها
الى النفس وحدها نسبة الى المبدأ غير ان منها ما يحمله النفس وحدها كالعقل
والارادة وهذه تبقى ضرورة في النفس بعد موت البدن ومنها ما يحمله المركب
كجميع قوى الجزء الحساس والغاذي . ومتى زال المحل زال العرض بالضرورة
فإذا متى فسد المركب لم تبقى هذه القوى بالفعل بل انما تبقى بالقوة فقط في
النفس من حيث هي مبدؤها او اصلها فإذا لا صحة لما قاله بعض من ان هذه
القوى تبقى في النفس بعد فساد البدن ايضاً واشد بطلاناً ما قالوا من ان افعال
هذه القوى ايضاً تبقى في النفس المفارقة اذ ليس لهذه القوى فعل دون آلة
جسمية

إذا اجيب على الاول بان ذلك الكتاب ليس حجة فلا يعتد بما كتبه فيه
هناك . ومع ذلك فيجوز ان يكون المراد به ان النفس تجذب معها هذه القوى
بالقوة لا بالفعل

وعلى الثاني بان القوى التي نقول انها لا تبقى بالفعل في النفس المفارقة ليست
خواصاً للنفس وحدها بل للمركب

وعلى الثالث بانه انما يقال ان هذه القوى لا تضعف بضعف البدن لان النفس
لا يعرفها بذلك تغير لكونها المبدأ الحيوي لهذه القوى

وعلى الرابع بان التذكر مأخوذ هناك بالمعنى الذي به اوغسطينوس يجعل
الحافظة قوة عقلية لا بالمعنى الذي به تجعل قوة حسية

وعلى الخامس بان الألم واللذة لا يحصلان للنفس المفارقة بحسب الشهوة
الحسية بل بحسب الشهوة العقلية كما هما في الملائكة ايضاً
وعلى السادس بان كلام اوغسطينوس هناك على سبيل النظر والبحث لا على
سبيل التقرير ولذلك رجع في بعض ما قاله هناك



المبحث الثامن والسبعون

في قوى النفس بالتفصيل — وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في قوى النفس بالتفصيل وليس من شأن اللاهوتي ان ينصر بالخصوص
الا في القوى العقلية والشوقية التي هي محل النزاع غير انه لما كانت معرفة هذه القوى
متوقفة بوجه ما على معرفة القوى الأخرى سيجعل نظرنا في قوى النفس بالتفصيل على ثلاثة
اقسام فسنبحث أولاً في تلك الأمور التي هي موضعات للعقل وثانياً في القوى العقلية وثالثاً
في القوى الشوقية . اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل — ١ في اجناس القوى
النفسانية — ٢ في انواع الجزء الباقي — ٣ في الحواس الظاهرة اي المشاعر — ٤ سبل
الحواس الباطنة

الفصل الاول

في ان اجناس النفسانية هل هي خمسة

يُتَخَطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان اجناس القوى النفسانية ليست خمسة
اي الباقي والحسي والشوقي والحرك في المكن والعقلي فان قوى النفس يقال لها
اجزائها او اقسامها . ولم يجعل احدهم للنفس الا ثلاثة اقسام فقط هي النفس
النباتية والحساسة والناطقة . فاذا اجناس القوى النفسانية ثلاثة لا خمسة
٢ وايضاً ان القوى النفسانية هي مبادئ افعال الحيوة . وانما يقال ان شيئاً
يجب على اربعة انحاء فقد قال الفيلسوف في كتاب النفس ٢ م ١٣ : لما كانت

الحياة يقال على انحاء متكررة فتى ووجد واحد منها فقط في شيء قلنا انه حي
وهي كالعقل والحس والحركة والسكون في المكان ثم حركة الغذاء والتغصن
والزيادة « فاذا انما اجناس القوى النفسانية اربعة فقط . ذ لم يعد الشوق منها
٣ وايضاً ما كان مشتركاً بين جميع القوى فليس يجب ان يجعل له جنس
مخصوص في النفس . والشوق يلائم كل قوة نفسانية فان البصر يشاق البصر
الملائم كقولہ في سي ٤٠ : ٢٢ « البهاء والجمال تشتهي عينك لكن خفي
المزرعة فوق كليهما » وكذا كل قوة اخرى فانها تشتهي موضوع الملائم لها . فاذا
ليس يجب ان يجعل الشوق جنساً مخصوصاً من قوى النفس
٤ وايضاً ان المبدأ المحرك في الحيوانات هو الحس او العقل او الشوق كما في
كتاب النفس ٣ م ٨٤ وما يليه . فاذا ليس يجب ان يجعل المحرك جنساً
مخصوصاً في النفس مفاير للاجناس المتقدمة
لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الكتاب المذكور م ٢٧ « نطلق القوى
على الباقي والحسي والشوقي والمحرك المكاني والعقلي »
والجواب ان يقال ان اجناس القوى النفسانية خمسة والنفوس ثلاث وانواع
الحياة اربعة ووجه هذا التمايز ان النفوس تختلف باختلاف مجاوزة فعل النفس
لفعل الطبيعة الجسمانية لان الطبيعة الجسمانية باسرها خاضعة للنفس ونسبتها اليها
نسبة المادة والآلة . وللنفس فعل يفوق الطبيعة الجسمانية بحيث لا يزاوئ بالآلة
جسمانية وهو فعل النفس الناطقة . ولها ايضاً فعل آخر دون ذلك يفعل بالآلة
جسمانية لكن لا بكيفية جسمانية وهو فعل النفس الحساسة لانه وان كان الحار
والبارد والرطب واليابس وغير ذلك من مثل هذه الكيفيات الجسمانية مقتضاة
لفعل الحس الا ان فعل النفس الحساسة ليس يصدر بتوسط قوة هذه الكيفيات
بل انما تقتضي لما يطلب من استعداد الآلة . ثم لما فعل آخر هو ادنى افعالها وهو

ما يفعل بآلة جسمية وبقوة كيفية جسمية الا انه يفوق فعل الطبيعة الجسمية من حيث ان حركات الاجسام تصدر عن مبدأ خارج وهذه الافعال النفسانية تصدر عن مبدأ باطن شأن جميع الافعال النفسانية لان كل ذي نفس فانه يحرك ذاته بوجه ما وهذا هو فعل النفس النباتية فان الهضم وما يتبعه يتم بآلة بفعل الحرارة كما في الكتاب المتقدم ذكره م ٥٠ - وام اجناس القوى النفسانية فتمايز بحسب الموضوعات لانه كلما كانت القوة أعلى كان موضوعها اعم كما مر في البحث الآنف ف ٣ ويمكن اعتبار موضوع الفعل النفسي على ثلاث مراتب فان موضوع بعض القوى النفسانية هو البدن المتصلة به النفس فقط وهذا الجنس من القوى النفسانية يقال له نباتي وهناك أيضاً جنس آخر من القوى النفسانية يتجه الى موضوع عم أي الى كل جسم محسوس لا الى الجسم المتصلة به النفس فقط ووراء ذلك أيضاً جنس آخر يتجه الى موضوع اعم من هذا أيضاً اي لا الى الجسم المحسوس فقط بل الى كل موجود بالاجمال ومن ذلك يتضح ان هذين الجنسين الاخيرين من القوى النفسانية يعلنان لا في ما هو متصل بهما فقط بل في ما هو خارج عنهما أيضاً. ولما كان كل فاعل يجب ان يتصل نوعاً من الاتصال بموضوعه الذي يتعلق به فعله وجب ان تكون نسبة الامر الخارج الذي هو موضوع الفعل النفسي الى النفس باعتبارين اولاً باعتبار ان من شأنه ان يتصل بالنفس وان يحصل فيها بشبهه وبهذا الاعتبار يتحصل جنسان من القوى وهما الحسي بالنظر الى الموضوع الاخص وهو الجسم المحسوس والعقلي بالنظر الى الموضوع الاعم وهو الموجود الكلي وثانياً باعتبار ميل النفس ونزوعها الى الشيء الخارج وباعتبار هذه النسبة ايضاً يتحصل جنسان من القوى نفسانية احدهما الشوقي باعتبار نسبة النفس الى الشيء الخارج من حيث هو غاية والغاية هي الاول في القصد والاعتبار والثاني المحرك المكاني باعتبار نسبة النفس الى الشيء الخارج

من حيث هو حد للفعل والحركة لان كل حيوان يتحرك لادراك الشيء المشتبه
والمقصود—واما انواع الحياة فتتأيز بحسب مراتب الاحياء فان من الاحياء ما
ليس فيه الا النباتي فقط كما في النباتات ومنها ما فيه النباتي والحسي دون المحرك
المكاني كالحيوانات الغير المتحركة مثل الأصداف ومنها ما فيه مع ما تقدم المحرك
المكاني ايضاً كالحيوانات الكاملة التي تحتاج في حياتها الى امور كثيرة ولذلك تحتاج
الى الحركة لتتمكن من التماس ما هو بعيد عنها من ضروريات الحياة ومنها ما فيه
مع الثلاثة المتقدمة العقلي ايضاً وهو الانسان واما الشوق فليس مقوماً لمرتبة
مخصوصة من الاحياء للملازمة الحس كما في كتاب النفس ٢٧م٢
وبذلك يحلُّ الاعتراضان الأولان

واجيب على الثالث بان الشوق الطبيعي هو النزوع الطبيعي في شيء اياً كان
الى شيء ما ومرتب ثم كانت كل قوة تشتهي بالشوق الطبيعي ما يلائمها واما
الشوق الحيواني فينبع الصورة المدركة ويقضي قوة مخصوصة في النفس وليس
يكفي له مجرد الادراك لان الشيء يشتهي على حسب ما هو في طبيعته وهو
ليس يحصل عند القوة المدركة بطبيعته بل بمناله وبذلك يتضح ان البصر انما
يشاق طبعاً المرئي لاجل فعله فقط اي لاجل الابصار واما الحيوان فانه يشاق
المرئي بالقوة الشوقية ليس لاجل الابصار فقط بل لمنافع أخرى ايضاً فلولم تكن
حاجة النفس الى الاشياء المدركة بالحس الا لاجل افعال الحواس اي لتشعرها
فقط لم يجب جعل الشوق جنساً مخصوصاً من اجناس القوى النفسانية بل كان
يكفي ما في القوى من الشوق الطبيعي

وعلى الرابع بان الحس والشوق وان كانا في الحيوانات الكاملة مبدئين محرّكين
الا انهما من حيث هما حسي وشوق لا يكفيان لتحريك الا بضميمة قوة ما فان
للحيوانات الغير المتحركة حساً وشوقاً وليس لها مع ذلك قوة محرّكة وهذه القوة

الحركة ليست في الشوق والحس فقط لئلا الحركة بل في أعضاء البدن أيضاً لتكون متأهبة لمطاوعة شوق النفس الحركة بدليل انه متى خرجت الاعضاء عن تأهبها الطبيعي لا تطاوع الشوق على الحركة

الفصل الثاني

في ان النفس النباتية مل من الصواب ان يجمع لها ثلاث قوى اي غاذية ونامية ومولدة بتخطي الى الثاني بان يقال : يظهر انه ليس من الصواب ان يجعل للنفس النباتية ثلاث قوى اي غاذية ونامية ومولدة لان هذه القوى يقال لها طبيعية . وقوى النفس فوق القوى الطبيعية . فاذاً ليس يجب ان تجعل هذه القوى نفسانية

٢ وايضاً ما كان مشتركاً بين الحي والجماد فليس يجب ان يجعل له قوة نفسانية على حدة . والتوليد مشترك بين كل كائن وفاسد حياً كان او جماداً . فاذاً ليس يجب ان تجعل القوة المولدة قوة نفسانية

٣ وايضاً ان النفس جزء اقدر من الطبيعة الجسمية . والطبيعة الجسمية تفيد بقوة واحدة النوع والكمية المقتضاة . فاذاً أولى ان تكون النفس كذلك . فاذاً ليست القوة النامية مغايرة في النفس للقوة المولدة

٤ وايضاً كل شيء فانما يستبقى بما به حصل له الوجود وذو الحياة انما يحصل على الوجود بالقوة المولدة فاذاً بها يستبقى وجوده . واستبقاء ذي الحياة انما هو الى القوة الغاذية كما في كتاب النفس ٤٨٠٢ لانها « القوة القادرة على استبقاء ما هي حالة فيه » . فاذاً ليس يجب تمييز القوة الغاذية عن القوة المولدة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الكتاب المتقدم ذكره ٤٦٣ و ٤٦٧ و ٤٧٠ ان افعال هذه النفس هي التوليد والتغذية والإغناء

والجواب ان يقال ان قوى النفس النباتية ثلاث فان موضوع النباتي هو

الجسم الحي بالنفس كما مرّ في الفصل السابق ولا بدّ لهذا الجسم من ثلاثة أفعال نفسانية أحدها ما به يستفيد الوجود وهذا إلى القوة المولدة والثاني ما به يستفيد الجسم الحيّ الكمية المقترضة وهذا إلى القوة النامية والثالث ما به يُستبقى وجود جسم الحيّ وكمية المقترضة له وهذا إلى القوة الغاذية على أن بين هذه القوى فرقاً فإن الغاذية والنامية تصدران أثرهما في ماها فيه لأن الجسم المتصلة به النفس ينمو ويستبقى بالقوة النامية والغاذية الحاصلة في تلك النفس بعينها وأما القوة المولدة فليست تُصدر أثرها في نفس الجسم المتصلة به النفس بل في جسم آخر إذ ليس شيء مولداً لنفسه ولهذا كانت القوة المولدة قريبة نوعاً ما إلى شرف النفس الحساسة التي تفعل في الأشياء الخارجة وإن كان ذلك بطريقٍ أعلى وأعمّ فإن أعلى الطبيعة السافلة متصلٌ بأسفل العالية كما يتضح من قول ديونيسيوس في الاسماء الإلهية ب ٧ مقاءً ولذا كانت المولدة أكثر هذه القوى الثلاث غائية وأعظمها أصالةً وكالاً كما في كتاب النفس م ٤٩ لأن من شأن الكامل أن يفعل شيئاً آخر على مثاله وكانت النامية والغاذية خادمتين للمولدة والغاذية خادمة للنامية

إذا أُجيب على الأول بأن هذه القوى إنما يقال لها طبيعية أولاً لمشابهة أثرها لأثر الطبيعة التي تفيد أيضاً الوجود والكمية والبقاء وإن كانت هذه القوى تفيد ذلك بطريقٍ أعلى وثانياً لمزاوتها أفعالها مزاولة آليّة بالكميات الفعلية والانفعالية التي هي سادى الآثار الطبيعية

وعلى الثاني بأن توليد الجمار يحصل بكميته بشيءٍ خارج وأما توليد الأحياء فيحصل من طريقٍ أعلى بشيءٍ من نفس الحيّ أي بالبذر الذي يتضمن مبدأً مصوراً للبدن فكان لا بدّ في الحيّ من قوةٍ ما هيئة لهذا البذر وهذه هي القوة المولدة

وعلى الثالث بانه لما كان الحي يتولد عن بذر ما وجب ان يكون الحيوان في مبدئ تكونه صغير الكمية فلم يكن له بد من قوة نفسانية يبلغ بها الى الكمية المقدرة له واما الجسم الجامد فيتولد عن مادة معينة من الفاعل الخارج ولذا فهو يقبل النوع والكمية معاً بحسب حال المادة

وعلى الرابع بان فعل المبدئ الباقي انما يتم بتوسط الحرارة التي من شأنها إفناء الرطب كما مر في الفصل الآنف فكان لا بد لاعادة الرطب المنفقود من القوة الغذائية التي تحيل الغذاء الى جوهر البدن وهذا ايضاً ضروري لفعل القوة النامية والمولدة

الفصل الثالث

في انه هل من الصواب ان تجعل الحواس الظاهرة وهي المشاعر خمسة
يتخطى الى الثالث بان يقال: يظهر انه ليس من الصواب ان تجعل المشاعراي الحواس الظاهرة خمسة فان الحس انما يدرك الاعراض واجناس الاعراض كثيرة فاذا لما كانت القوى تختلف باختلاف الموضوعات كانت المشاعر في ما يظهر متكررة بكثرة اجناس الاعراض

٢ وايضاً ان المقدار والشكل ونحوهما مما يقال لما محسوسات مشتركة ليست محسوسات بالعرض بل قسيمة لها . والقوى تتغير بتغير الموضوعات بالذات . فاذا لما كان المقدار والشكل اشد منارة للون من الصوت يظهر انهما احق من اللون والصوت بان يكون لهما قوة حية مدركة لهما

٣ وايضاً ان المشعر الواحد ليس يتعلق الا بنوع واحد من المضادة كما يتعلق البصر بالابيض والاسود . واللس يتعلق باكثر من نوع واحد من المضادة كالخار والبارد والرطب واليابس ونحو ذلك . فاذا ليس اللس مشعراً واحداً بل مشاعر متعددة . فالمشاعر اذن اكثر من خمسة

٤. وايضاً ليس النوع قسماً للجنس . والذوق نوع من الحس . فلا يصح جعله مشعراً من الحس

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٢م ١٢٨ «ليس لنا مشعراً آخر سوى المشاعر الخمسة»

والجواب ان يقال من الناس من علل تمايز الشاعر وعددها باختلاف الآلات التي يغلب فيها عنصر ما كالماء او الهواء او نحرها . ومنهم من علل ذلك باختلاف الوسط الذي هو اما متصل او خارج كالهواء او الماء او نحرها . ومنهم من علله باختلاف طبيعة الكيفيات المحسوسة باعتبار كون الكيفية مختصة بجسم بسيط او تابعة للتركيب لكن ليس شيء من ذلك صحيحاً اذ ليست القوى لاجل الآلات بل الآلات لاجل القوى فاذا ليس تقاير القوى لتغاير الآلات بل انما جعلت الطبيعة تغايراً في الآلات لتكون مناسبة لتغاير القوى وكذلك جعلت اوساطاً متغايرة للشاعر المتغايرة على حسب ما كان ملائماً لافعال القوى وايضاً فادراك طبائع الكيفيات المحسوسة ليس من شأن الحس بل من شأن العقل . فاذا يجب تحليل عدد المشاعر واختلافها باختلاف ما يتعلق به الحس حقيقة وبالذات والحس قوة انفعالية من شأنها ان تتأثر من المحسوس الخارج . فاذا المؤثر الخارج هو ما يدرك بالذات من الحس وما باختلافه تختلف القوى الحسية . والتأثير ضربان طبيعي وروحاني فالطبيعي ما به تحصل صورة المؤثر بهويته في المتأثر كحصول الحرارة في التسخن والروحاني ما به تحصل صورة المؤثر بظله في المتأثر كحصول صورة اللون في الخدقة فان الخدقة لا تصير بذلك متلوثة ولا بد لفعل الحس من التأثير الروحاني الذي به يحصل معنى الصورة المحسوسة في المشعر لانه لو كان التأثير الطبيعي كافياً للشعور لشعرت جميع الاجسام الطبيعية عند تكيفها غير ان من الحواس ما يحصل عند شعوره تأثير روحاني فقط وهو البصر ومنها ما يحصل

عند شعوره تأثير طبيعي أيضاً اما من جهة الموضوع فقط او من جهة المشاعر أيضاً .
اما من جهة الموضوع فيحصل بحسب المكان في الصوت الذي هو موضوع السمع
فان الصوت يحصل عن القرع ونوج الهواء وبحسب التكيف في الرائحة التي هي
موضوع الشم فان الجسم لا تتبع منه الرائحة ما لم يتكيف نوعاً ما بالحرارة . واما
من جهة المشاعر فيحصل في اللس والذوق لان اليد تتسخن بلمسها حاراً واللسان
يتربط برطوبة الطعوم . اما مشاعر الشم او السمع فليس يتأثر عند شعوره تأثيراً
طبيعياً الا بالعرض واما البصر الذي ليس يلحقه تأثير طبيعي لاني مشعره ولا في
موضوعه فهو اعظم المشاعر روحانية واكملها واعمها ومن بعده السمع ثم الشم اللذان
يلحقهما تأثير طبيعي من جهة الموضوع . والحركة المكانية هي اكل واقدام طبعاً من
حركة الاستحالة كما تقرر في الطبيعيات ك ٨ م ٥٥ واللس والذوق اعظم المشاعر
طبيعية وسأاتي قريباً الكلام على تمايزهما ولهذا كانت المشاعر الأخر الثلاثة لا
يحصل شعورها بوسط ملاق لها صوتاً لآلاتها عن التأثير الطبيعي الذي يحصل
في هذين الشعريين

إذا اجيب على الاول بانه ليس لجميع الاعراض قوة . وتأثير بالذات بل
لكيفيات النوع الثالث التي بها يحدث التكيف فقط وهذا كانت هذه الكيفيات
فقط موضوعات المشاعر إذ إنما يتكيف الحس بما به تتكيف الاجسام الجامدة كما
في الطبيعيات ك ٧ م ١٢

وعلى الثاني بان المقدار والشكل ونحوهما مما يقال انه محسوسات مشتركة هي
اوساط بين المحسوسات بالعرض والمحسوسات الخاصة التي هي موضوعات الحواس
لان المحسوسات الخاصة تؤثر في الحس أولاً وبالذات اذ هي كيفيات مكيفة
والمحسوسات المشتركة ترجع بأسرها الى الكم وذلك واضح في المقدار والعدد واما
الشكل فهو كيفية متعلقة بالكم فان حقيقة الشكل قائمة بنهاية المقدار واما الحركة

والسكون فيحسُّ بهما باعتبار وجود معلما على حالٍ واحدةٍ او احوال متعددة من جهة مقدار او مقدار بعده المكاني كما في حركة الازدياد او الحركة المكانية او من جهة كيفياته المحسوسة ايضاً كما في حركة الاستحالة وهكذا يكون الاحساس بالحركة والسكون احساساً بواحدٍ وكثيرٍ على نحو ما . والكم هو المحل القريب للكيفية المهيمنة كما ان السطح هو محلُّ اللون وعلى هذا فالمحسوسات المشتركة لا تحرك الحس اولاً وبالذات بل باعتبار الكيفية المحسوسة كما يحرك السطح باعتبار اللون ولكنها ليست محسوسات بالعرض لان المحسوسات بالعرض تؤثر في الحس تأثيراً مختلفاً فان تأثير السطح الكبير فيه مغايرٌ لتأثير السطح الصغير اذ ان البياض ايضاً يقال له كبيرٌ او صغيرٌ ولهذا ينقسم بحسب محله

وعلى الثالث بانه يظهر مما قاله الفيلسوف في كتاب النفس م ٢ و ١٠٦ وما بعده ان اللس حاسة واحدة بالجنس الا ان تحتها انواعاً متعددة ولهذا فهي تلتحق بانواعٍ مختلفة من المضادة غير ان هذه الانواع لللس ليست متميزة في الآلة بل هي متصاحبة في البدن كله فلا يظهر تمايزها واما الذوق المدرك للمحلو والمر فاما يصاحب اللس في اللسان لاني البدن كله فيسهل تميزه عنه . على انه قد يقال ان كلاً من تلك المضادات حاصلٌ في جنسٍ قريبٍ وجميعها مشتركة في جنسٍ عامٍ هو موضوع اللس باعتبار حقيقة مشتركة الا ان ذلك الجنس العام لم يوضع له اسمٌ كما لم يوضع اسمٌ للجنس الحار والبارد القريب

وعلى الرابع بان حاسة الذوق نوعٌ من اللس موجودٌ في اللسان فقط كما قال الفيلسوف في كتاب النفس م ٢٨ و ٩٤ وليست متميزة لللس في الجنس بل باعتبار انواعه المبثوثة في سائر البدن . اما على ان اللس حاسة واحدة فقط باعتبار وحدة حقيقة الموضوع المشتركة فيجب القول بان الذوق ممايزٌ لللس من جهة اختلاف تأثيرها فان آلة اللس لا تتأثر تأثيراً روحانياً فقط بل تأثيراً طبعياً

ايضاً بالكيفية التي هي موضوعه الخاص وآلة الذوق ليس من الضرورة ان تتأثر
تأثراً طبيعياً بالكيفية التي هي موضوعها الخاص اي بان يكون اللسان حلوّاً او
مرّاً بل بالكيفية الموطئة لذلك الموجود فيه الطعم اي بالرطوبة التي هي موضوع
اللمس

الفصل الرابع

هل يجب في تقسيم الحواس الباطنة

يُخطئ في الرابع بان يقل : يظهر انه لا يجب في تقسيم الحواس الباطنة فان
المشترك ليس قسماً للخاص . فاذا ليس يجب جعل الحس المشترك من القوى
الحسية الباطنة مغايراً للحواس الظاهرة الخاصة

٢ وايضاً ما يكفي لادراكه حاسة خاصة ظاهرة فليس يجب ان يجعل له قوة
مدركة باطنة . والحواس الخاصة الظاهرة تكفي للحكم على المحسوسات فان كل حاسة
تحكم على موضوعها الخاص وكذا يظهر ان هذه الحواس تكفي لادراك افعالها لانه
لما كان فعل الحاسة على نحو ما واسطة بين القوة والموضوع يظهر ان البصر اقوى
على ادراك ابصاره الذي هو اقرب اليه منه على ادراك اللون وكذا حكم سائر
الحواس . فاذا لم يكن حاجة في ذلك الى وضع قوة باطنة يقال لها الحس المشترك
٣ وايضاً قال الفيلسوف في كتاب الحافظة ب «الخيال والحافظة انفعالات
للقوة الحسية الأولى» وليس الانفعال قسماً لمعلمه . فاذا ليس يجب جعل الحافظة
والخيال قوتين مغايرتين للحس المشترك

٤ وايضاً ان العقل اقل تعلقاً بالحس من كل قوة حسية . وهو ليس يدرك
سوى ما يستفيدة من الحس ولذا قيل في كتاب البرهان م ٣٣ « من فقد حاسة
فقد فقد علماً » فاذا أولى ان لا يجعل ثمة قوة حية لادراك المعاني التي ليس
يدركها الحس وهي التي يسمونها قوة متخيلة

٥ وايضاً ان فعل المفكرة الذي هو الحكم والتركيب والتفصيل وفعل الذاكرة العقلية الذي هو النظر والبحث بضرب من القياس ليسا عن فعل التخيلة والحفاظة اقل بعداً من فعل التخيلة عن فعل الخيال فيجب من ثم اما جعل المفكرة والذاكرة العقلية قوتين مغايرتين للتخيلة والحفاظة او عدم جعل التخيلة والحفاظة قوتين مغايرتين للخيال

٦ وايضاً ان اوغسطينوس قد جعل الرؤية ثلاثة اجناس كما في شرح تلك ١٢ ب ٧ و ٢١ جسمانية وهي التي تقع بالحس وروحانية وهي التي تحصل بالوهم او بالخيال وعقلية وهي التي تحصل بالعقل فاذا ليس بين الحس والعقل قوة باطنة سوى الواهمة فقط

لكن يعارض ذلك ان ابن سينا قد جعل في كتاب النفس القوى الحسية الباطنة خمساً اي الحس المشترك والخيال والواهمة والتخيلة والحفاظة والجواب ان يقال لما كانت الطبيعة لا تمنع ضرورياً وجب ان تكون افعال النفس الحساسة بقدر ما يكفي لحياة الحيوان الكامل وما امتنع من هذه الافعال اسناده الى مبدأ واحد فلا بد له من قوى متغايرة اذ ليست القوة النفسانية شيئاً سوى مبدأ الأثر النفساني وحياة الحيوان الكامل تقتضي ان يتصور الشيء لاني حال حضور المحسوس فقط بل في حال غيبته ايضاً والالم يتحرك الحيوان لائتماس شيء غائب لان تصوره يستتبع حركته وفعله وبطلان هذا واضح خصوصاً في الحيوانات الكاملة التي تتحرك حركة تدريجية اذ انما يتحرك الى غائب متصوّر فاذا يجب ان الحيوان لا يقبل فقط بالنفس الحساسة صرر المحسوسات متى كانت حاضرة بل ان يستثبتها ويحفظها ايضاً والقبول والحفظ في الجسمانيات يُسَدَّان الى مبدئين متغايرين فان الرطب يسهل قبوله ويصعب حفظه وبعبارة اليابس . وعلى هذا فلأن القوة الحسية هي فعل الآلة الجسمانية يجب ان تكون

القوة القابلة لصور المحسوسات غير القوة الحافظة لها . ثم لو كانت الحيوان انما
يتحرك لما في المحسوس من اللذة والالم لم يجب ان يثبت في الحيوان الا تصور
الصور المدركة باحس التي يلتذ بها او ينفّر عنها لكن لا بد للحيوان من طلب
اشياء والهرب عن اشياء ليس لموافقته او عدم موافقتها للإحساس فقط بل لمنافع
او مضار أخرى ايضا كما ان الشاة اذا رأت الذئب مقبلاً هربت منه ليس
لسمجة لونه او شكله بل لكونه عدواً طبيعياً لها والطائر يجمع افشيم لا لالتذاذ
حسه به بل لكونه مفيداً لتعشيشه فاذا لا بد للحيوان من ان يدرك هذه المعاني
التي ليس يناها الحس الظاهر ولا بد لهذا الادراك من مبدأ آخر لان ادراك
الصور المحسوسة يحصل عن تأثير حسي بخلاف ادراك المعاني المذكورة وعلى هذا
فادراك الصور المحسوسة انما هو الى الحس الخاص والحس المشترك اللذين يأتى
الكلام على تمايزهما قريباً واستثبات هذه الصور او حفظها هو الى الخيال او الوهم
اللذين هما واحد لان الخيال او الوهم خزانة للصور المدركة بالحس وتصور المعاني
التي لا يناها الحس هو الى القوة التخيلية وحفظها الى القوة الحافظة التي هي خزانة لهذه
المعاني بدليل ان مبدأ التذكر يحصل في الحيوان عن معنى من هذه المعاني ككون
الشيء ضاراً او موافقاً حتى ان المضي الذي اليه يتجه اعتبار الحافظة هو ايضاً من
جملة هذه المعاني . ويجب ان يعتبر ان الصور المحسوسة لا فرق من جهتها بين
الانسان وسائر الحيوان لاستوائهما في التأثر من المحسوسات المظاهرة واما
المعاني المتقدم ذكرها فبينهما فرق من جهتها لان سائر الحيوانات تدركها بعريضة
طبيعية فقط والانسان يدركها بضرب من القياس ولهذا فالقوة التي يقال لها في
سائر الحيوانات تخيلية طبيعية يقال لها في الانسان مفكرة لاستنباطها هذه المعاني
بضرب من القياس ومن ثم يقال لها ايضاً انطق الجزئي وقد جعل لها
الاطباء آلة مخصوصة وهي الجزء الاوسط من الرأس لانها حكمة في المعاني

الجزئية كما ان التطق العقلي حاكم في المعاني الكلية . واما من جهة الحفظ
فليس للانسان القوة الحافظة فقط القائمة بتذكر الماضيات بداهة كما لسائر
الحيوانات بل له ايضا الذاكرة العقلية القائمة بتذكر الماضيات بطريق القياس من
جهة المعاني الجزئية . وقد اثبت ابن سينا قوة خامسة متوسطة بين التخيلة والواهمة
متصرفة في الصور الوهمية تركيباً وتفصيلاً كما يتضح من تركيبنا من صورتي
الذهب والجبل الوهميتين صورة جبل من ذهب مع اننا لم نره قط الا ان هذا
الفعل غير ظاهر في غير الانسان من الحيوانات ويكفي له في الانسان القوة
الواهمة وقد خصه ابن رشد بهذا الفعل في كتابه في الحس والمحسوس وعلى هذا
فليس يجب جعل القوى الحسية الباطنة سوى اربع وهي الحس المشترك والواهمة
والتخيلة والحافظة

اذ اوجب على الاول بان الحس الباطن ليس يقال له مشترك بالشركة
الحالية كالجنس بل بمعنى كونه اصلاً مشتركاً ومبدأً للحواس الظاهرة
وعلى الثاني بان الحس الخاص يحكم على المحسوس الخاص مميّزاً اياه عن سائر
ما يتعلق به ذلك الحس بعينه كتمييزه الابيض عن الاسود او الأخضر وتمييز
الابيض عن الحلو ليس مقدوراً للبصر ولا للذوق لان المميزين امرين لا بد ان
يدركهما فلا بد اذاً من كون حكم التمييز الى الحس المشترك الذي تستند اليه
جميع ادراكات الحواس استنادها الى حدة مشترك والذي يدرك ايضاً افعال
الحواس كما لو رأى راء انه يرى فان هذا غير مقدور للحس الخاص لعدم ادراكه
سوى صورة المحسوس الذي يتأثر هو منه وبهذا التأثير يستتم الابصار وعنه يازم
تأثر آخر في الحس المشترك الذي يدرك الابصار

وعلى الثالث بانه كما ان احدى القوى تصدر عن النفس بواسطة قوة أخرى
كما مر في البحث الآنف ف كذلك تحمل احداها النفس بواسطة الأخرى

وهذا الاعتبار يقال للقوة الخيالية والقوة الحافظة انفعالان للقوة الحسبة الأولى وعلى الرابع بان العقل وان كان فعله يصدر عن الحس لكنه يدرك في مدرك الحس كثيراً مما ليس يقوى الحس على ادراكه وكذا حكم التخيلة وان كان حالها في ذلك أدنى

وعلى الخامس بان علو المفكرة والذاكرة العقلية في الانسان ليس لامر خاص بالجزء الحسي بل لنسب بينهما وبين العقل الكلي وقربهما اليه بضرب من الفيض ولهذا لم تكونا معيارتين للتخيلة والحافظة بل هما ولكنهما في الانسان اكمل منهما في سائر الحيوانات

وعلى السادس بان اوغسطينوس يطلق الرؤية الروحانية على الرؤية التي تحصل باشباه الاجسام حال غيبتها وذلك يتضح انها تعم جميع الادراكات الباطنة



المبحث التاسع والسبعون

في القوى العقلية — وفيه ثلاثة عشر فصلاً

ثم يبحث في القوى العقلية والبحث في ذلك بدور على ثلاث عشرة مسألة — ١ في ان العقل هل هو قوة في النفس او هو عين ماهيتها — ٢ في انه اذا كان قوة هل هو قوة انتعالية — ٣ في انه اذا كان قوة انتعالية هل يجب اثبات عقل فعال — ٤ هل العقل الفعال شيء في النفس — ٥ هل العقل الفعال واحد في الجميع — ٦ في ان الحافظة هل هي في العقل — ٧ هل هي قوة مغايرة للعقل — ٨ في ان النطق هل هو قوة مغايرة للعقل — ٩ هل النطق الاعلى والنطق الادنى قوتان متغايرتان — ١٠ في ان العقل هل هو قوة اخرى غير العقل — ١١ في ان العقل النظري والعقل العملي هل هما قوتان متغايرتان — ١٢ في ان الذوق العقلي هل هو قوة عقلية — ١٣ في ان الضمير هل هو قوة عقلية

الفصل الأول

في ان العقل هل هو قوة نفسانية

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان العقل ليس قوة نفسانية بل هو عين ماهية النفس لانه عين الذهن في ما يظهر والذهن ليس قوة نفسانية بل هو عين ماهية النفس فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٩ ب ٤ « ليس يقال الذهن والروح بالاضافة بل يدلان على الماهية » فالعقل اذن عين ماهية النفس

٢ وايضاً ان اجناس القوى النفسانية المختلفة لا تجتمع في قوة واحدة بل في ماهية النفس فقط . والجزء الشوقي والجزء العقلي جنسان من قوى النفس مختلفان كما في كتاب النفس ٢٧ م ٢ وهما مجتمعان في الذهن فان اوغسطينوس قد وضع التعقل والارادة في الذهن كما في كتاب الثالث ١٠ ب ١١ . فاذا كان الذهن والعقل هو عين ماهية النفس لا قوة من قواها

٣ وايضاً قال غريغوريوس في خط ٢٩ على الانجيل « الانسان يشارك الملائكة في التعقل » والملائكة يقال لهم اذهان وعقول . فاذا ليس الذهن والعقل في الانسان قوة نفسانية بل عين النفس
٤ وايضاً انما يصدق على جوهر انه عقلي من طريق كونه مجرداً . والنفس مجردة بماهيتها . فيظهر اذن انها عقلية بماهيتها

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف جعل الجزء العقلي قوة نفسانية كما يتضح من كتاب النفس ٢ ٢٧٨

والجواب ان يقال مما اسلفناه في م ٥٤ ف ٣ وم ٥٩ ف ٢ وم ٧٧ ف ١ يتضح ان لا بد من القول بان العقل قوة في النفس وليس عين ماهيتها اذ انما يكون المبدأ المباشر للأثر نفس ماهية المؤثر متى كان الأثر نفس وجود المؤثر لان نسبة الماهية الى الوجود كنسبة القوة الى الأثر الذي هو فعلها . وليس التعقل نفس

الوجود الا في الله وحده فاذا ليس العقل نفس الماهية الا في الله وحده واما في ما عداه من المخلوقات العاقلة فالعقل قوة للعاقل
اذا اجيب على الاول بان الحس قد يَصْلَقُ على القوة وقد يُطْلَق على النفس الحساسة تسمية لها باسم اخص قواها وهو الحس وكذا قد يطلق العقل على النفس العاقلة تسمية لها باسم اخص قواها وهو العقل كقوته في كتاب النفس م ٦٥ «العقل جوهر ما» وبهذا المعنى ايضاً قال اوغسطينوس ان الذهن هو النوع او الماهية

وعلى الثاني بان الجزء الشوقي والجزء العقلي انما هما جنسان من قوى النفس مختلفان باختلاف حقائق الموضوعات الا ان الجزء الشوقي قد يجتمع مع الجزء العقلي وقد يجتمع مع الجزء الحسي باعتبار فعله بالامر جسمانية او دونها لان الشوق تابعٌ للادراك وبهذا الاعتبار جعل اوغسطينوس الارادة في الذهن وجعلها الفيلسوف في النطق كما في كتاب النفس م ٣ م ٤٢

وعلى الثالث بانه ليس في الملائكة قوة غير العاقلة والارادة التابعة للعقل ولذلك يسمى الملاك ذهنًا وعقلًا لان قوته بسرهما قائمة بذلك بخلاف النفس فان لها قوى أخرى كثيرة كالحاسة والغاذية فليس حكمهما سواء
وعلى الرابع بان تجرّد الجوهر العاقل المحتوق ليس نفس عقله بل علة اقتداره على التعقل فلا يجب ان يكون العقل هو جوهر النفس بل قوة لها

الفصل الثاني

في ان العقل هل هو قوة انتعالية

يُتَخَطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان العقل ليس قوة انتعالية لان كل شيء فانه يفعل بحسب المادة ويفعل بحسب الصورة والقوة العقلية تابعة لتجرّد الجوهر العاقل فيظهر اذن ان العقل ليس قوة انتعالية

٢ وايضاً ان القوة العقلية غير فاسدة كما مرّ في مب ٢٥ ف ٦ . واذا كان العقل انفعالياً كان فاسداً كما في كتاب النفس ٣ م ٢٠ . فاذا ليست القوة العقلية انفعالية

٣ وايضاً ان الفاعل اشرف من المنفعل كما قال اوغسطينوس في شرح تك ٣ ب ١٦ وارسطو في كتاب النفس ٣ م ١٩ وجميع قوى الجزء النبائي فعلية مع كونها ادنى القوى النفسانية . فاذا أولى ان تكون كذلك جميع القوى العقلية العالية لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ١٢ « العقل ضرب من الانفعال »

والجواب ان يقال ان الانفعال يقال على ثلاثة اضربٍ اولاً بمعنى اخص وذلك متى فقد شيء شيئاً ملائماً له بحسب طبعه او ميله كما اذا فقد الماء البرودة بالتسخين واذا مرض الانسان او تألم وثانياً بمعنى اقل خصوصاً وذلك متى فقد شيء شيئاً ما ملائماً له او غير ملائم وبهذا المعنى يقال منفعل ليس المريض فقط بل لمن ينال انشفاء ايضاً وليس لمن يتألم فقط بل لمن يلتذ ايضاً او يعرّو تغييراً او حركة بأي وجه كان وثالثاً بمعنى اعم وذلك متى قبل شيء ما كان بالقوة اليه دون ان يفقد شيئاً وبهذا المعنى يجوز ان يقال منفعل لكل ما يخرج من القوة الى الفعل ولو حصل بذلك على كماله وعلى هذا الوجه يكون تعقنا انفعالاً وبيان ذلك ان فعل العقل يتعلق بالموجود على الاطلاق كما مرّ في مب ٥ ف ٢ ومب ٢٨ ف ١ فاذا يمكن اعتبار كون العقل بالفعل او بالقوة من طريق اعتبار نسبته الى الموجود الكلي فمن العقول ما نسبته الى الموجود الكلي نسبة الفعل للموجود باسره وهذا هو العقل الالهي الذي هو نفس الذات الالهية الموجود فيها كل موجود بالاصل والقوة وجوداً سابقاً كوجود الشيء في علته الأولى ولهذا لم يكن العقل الالهي موجوداً بالقوة بل فعلاً صرفاً وليس يجوز ان يكون عقل مخلوق فعلاً للموجود

الكلّي بأسره لازوم كونه غير متناهٍ ولهذا لم يكن عقلٌ مخلوقٌ بمجرد وجوده فعلاً
لجميع المعقولات بل نسبته اليها كنسبة القوة الى الفعل . ونسبة القوة الى الفعل
على ضربين فمن القوى ما هي مستكملة بالفعل دائماً كما في مادة الاجرام السماوية
ومنها ما ليست بالفعل دائماً بل تخرج من القوة الى الفعل كما يحدث في الكائنات
والناسدات . فالعقل الملكي موجود دائماً بفعل معقولاته لقربه من العقل الاول
الذي هو فعل بحت كما مرّ في مب ٥٨ ف ١ والعقل الانساني الذي هو ادى
المعقول مرتبةً وبعيدٌ جداً عن كمال العقل الالهي موجودٌ بالقوة بالنظر الى
المعقولات وهو في مبدأ امره « كصحيفة صفيّة لم يكتب فيها شيء » كما قال
الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ١٤ وهذا واضحٌ من اننا نكون في مبدأ امرنا
عاقلين بالقوة فقط ثم نصير بعد ذلك عاقلين بالفعل فاذن يتضح من ثم ان تعقلنا
ضربٌ من الانفعال بالمعنى الثالث وهكذا يكون العقل قوةً انفعاليةً

اذّا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض انما يتجه على الانفعال بالمعنى
الاول والثاني المختصين بالهيولى الاولى واما المعنى الثالث فيشترك فيه كل موجود
بالقوة يخرج الى الفعل

وعلى الثاني بان العقل الانفعالي يراد به عند بعض الشوق الحسي الذي هو
محل الانفعالات النفسانية والذي يقال له ايضاً نطقٌ بالمشاركة لانقياده للنطق
ويراد به عند آخرين القوة المفكرة التي يقال لها نطقٌ جزئيٌ وعلى هذين يمكن
اخذ الانفعالي بالمعنى الاول والثاني من حيث ان العقل الموصوف بذلك هو
فعل آلةٌ جسمانية . واما العقل الذي بالقوة الى المعقولات ولذلك يسميه ارسطو
العقل الهيولاني كما في كتاب النفس ٣ م ١٧ و ٥ فليس انفعالياً الا بالمعنى
الثالث لعدم كونه فعل آلةٌ جسمانية ولهذا فهو غير فاسد

وعلى الثالث بان الفاعل انما يكون اشرف من المنفعل متى كان الفعل والانفعال

بالنظر الى واحد بعينه فان كانا بالنظر الى امور مختلفة لم يكن اشرف منه دائماً .
والعقل قوة انفعالية بالنظر الى الموجود الكلي بأسره والقوة النباتية فعلية بالنظر
الى موجود ما جزئي اي الى الجسم المركب فلا مانع ان يكون هذا الانفعالي
اشرف من هذا الفعلي

الفصل الثالث

في انه هل يجب اثبات عقل فعال

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر انه ليس يجب اثبات عقل فعال لان
نسبة العقل الى المعقولات كنسبة الحس الى المحسوسات . ولان الحس بالقوة
الى المحسوسات ليس يثبت حس فعال بل حس منفعل فقط . فاذا لكون عقلنا
بالقوة الى المعقولات يظهر ان ليس يجب اثبات عقل فعال بل اثبات عقل
هيولاني فقط

٢ وايضاً ان قبل ان في الحس ايضاً شيئاً فاعلاً كالضوء يرده ان الضوء يطلب
للأبصار من حيث يجعل الوسط مضيئاً بالفعل لان اللون في نفسه محرك للضيء .
وليس في فعل العقل وسط يحتاج ان يخرج الى الفعل . فاذا ليس يجب اثبات
عقل فعال

٣ وايضاً ان شبه الفاعل يحصل في المنفعل بحسب حال المنفعل والعقل
الهيولاني قوة مجردة عن المادة فيكون تجرده لقبوله الصور على نحو مجرد . وانما
تكون صورة ما معقولة بالفعل من طريق كونها مجردة عن المادة . فاذا لا حاجة
في جعل الصور معقولة بالفعل الى عقل فعال

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ١٧م ٣ « كما ان في كل
طبيعة شيئاً به تنفعل من كل شيء وشيئاً به تفعل كل شيء كذلك في النفس
ايضاً » فاذا يجب اثبات عقل فعال

والجواب ان يقال لا حاجة على مذهب افلاطون الى اثبات عقل فعال لجعل
المعقولات بفعل بل ربما يحتاج اليه في الاشراق العقلي على العاقل كما سيأتي في
الفصل الثاني ومب ٨٤ ف ٦ فان افلاطون وضع ان صور الاشياء الطبيعية
قائمة بانفسها لافي مادة وانها من ثمة معقولة اذا انما يكون شيء معقولاً بالفعل من
طريق كونه مجرداً عن المادة وكان يسمى هذه الصور اشباحاً او مثلاً وكان يقول
انه بمشاركته لتصور المادة الجسمية لتقوم الافراد نقوياً طبيعياً في اجناسها
وانواعها وعقولنا ليحصل لها العلم باجناس الاشياء وانواعها. لكن لما كان ارسطو لم
يثبت ان صور الاشياء الطبيعية قائمة بانفسها لافي مادة والصور الحائلة في مادة
ليست معقولة بالفعل لزم ان حقائق المحسوسات اي صورها التي تتعلق بها ليست
معقولة بالفعل. وليس شيء يخرج من القوة الى الفعل الا بوجود بالفعل كما ان
الحس انما يخرج الى الفعل بمحسوس بالفعل. فاذا لا بد من اثبات قوة من جهة
العقل تخرج المعقولات الى الفعل بتجريد الصور عن العلائق المادية ولذلك يجب
اثبات العقل الفعال

اذا اجيب على الاول بان المحسوسات موجودة بالفعل خارجاً عن النفس فلم
يكن حاجة الى اثبات حس فعال وهكذا يتضح ان قوى النفس الغاذية فعالية
كلها وقوى النفس الحساسة انفعالية كلها وقوى النفس العاقلة بعضها فعلي
وبعضها انفعالي

وعلى الثاني بان في مفعول الضوء قولين احدهما انه يشترط في البصر ليحتمل
الالوان مرئية بالفعل وعلى هذا فالعقل الفعال يشترط ايضاً في التعقل لنفس ما
اشترط له الضوء في الإبصار والثاني ان الضوء يشترط في الإبصار لا لتصير
الالوان مرئية بالفعل بل لتصير الوسط مضيئاً بالفعل كما قال الشارح في كتاب
النفس ٣ ش ١٨ وعلى هذا فوجه الشبه الذي جعله ارسطو بين العقل الفعال

والضوء انما هو الضرورة اي كون العقل الفعّال ضرورياً للتعقل كما ان الضوء ضروري للإبصار لا بمائثة المفعول

وعلى الثالث بانه اذا كان للفاعل وجود سابقٌ جاز حلول شبهه على انحاء مختلفة في القوابل المختلفة بسبب اختلاف احوالها اما اذا لم يكن له وجود سابق فليس يفيد حال التقابل شيئاً . وانعقول بالفعل ليس شيئاً موجوداً في طبيعة الاشياء باعتبار طبيعة المحسوسات اني ليست قائمة بانفسها دون مادة فلا يكفي في تعقل تجرّد العقل الهولاني عن المادة من دون العقل الفعّال الذي يجعل المعقولات بالفعل بطريقة التجريد

الفصل الرابع

في ان العقل النعّال هل هو شيء في النفس

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان ليس العقل الفعّال شيئاً في نفسنا لان مفعول العقل النعّال هو الاشراف لاجل التعقل وهذا يحصل بشيء اعلى من النفس كقوله في يو ١ : ٩ « كان النور الحقيقي الذي ينير كل انسان ات الى هذا العالم » فيظهر اذن ان العقل النعّال ليس شيئاً في نفسنا

٢ وايضاً قد وصف الفيلسوف العقل النعّال بانه ليس تارة يعقل وتارة لا يعقل كما في كتاب النفس ٣ م ٢٠ وليست نفسنا تعقل دائماً بل تارة تعقل وتارة لا تعقل . فاذا ليس العقل النعّال شيئاً في نفسنا

٣ وايضاً ان الذل والمنفعل يكفيان للفعل فلو كان كل من العقل الانفعالي الذي هو قوة انفعالية والعقل النعّال الذي هو قوة فعلية شيئاً في نفسنا لزم ان يكون التعقل مقدوراً دائماً للانسان متى شاء وهذا بين البطلان . فاذا ليس العقل النعّال شيئاً في نفسنا

٤ وايضاً قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ١٩ ان « العقل النعّال جوهر

موجود بفعل « وليس شيء لا بالفعل والقوة من جهة واحدة . فإذا كان العقل
أخيولاني الذي بالقوة ان جميع المعقولات شيئاً في نفسنا يستحيل في ما يظهر ان
يكون العقل الفعال شيئاً في نفسنا

هـ وايضاً لو كان العقل الفعال شيئاً في نفسنا لوجب ان يكون قوة اذ ليس
يموز ان يكون انفعالاً او ملكة لان الملكات والانفعالات لا تتضمن حقيقة
الفاعل بالنظر الى الانفعالات النفسانية بل الانفعال هو نفس فعل القوة الانفعالية
والملكة شيء حاصل عن الافعال . وكل قوة فهي صادرة عن ماهية النفس
فيلزم ان يكون العقل انفعال صادراً عن ماهية النفس فلا يكون حاصلًا فيها
بالمشاركة عن عقل اعلى وهذا باطل . فإذا ليس العقل الفعال شيئاً في نفسنا
لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ١٧ و ١٨ « لا بد ان
يكون في النفس هذان الامران المتمايزان » يعني العقل الهيولاني والعقل الفعال
والجواب ان يقال ان العقل الفعال انوارد في كلام الفيلسوف شيء في النفس
ولتوضيح ذلك يجب ان يعتبر انه لا بد ان يكون فوق النفس العاقلة الانسانية عقل
اعلى تستمد منه النفس قوة التعقل لان ما كان بمشاركة شيء وما كان متحركاً او ناقصاً
يقتضي ان يكون قبله شيء هو كذا بالذات وشيء غير متحرك وشيء كامل . والنفس
الانسانية انما يقال لها عاقلة بمشاركة قوة عقلية بدليل انها ليست عاقلة بأسرها
بل يميز منها وايضاً فهي تتأذى الى تعقل الحق مستدلة بضرب من التدرج
والحركة وتعقلها ناقص لانها لا تعقل جميع الاشياء ولان ما تعقله تخرج فيه
من القوة الى الفعل فلا بد اذن من عقل اعلى تستعين به على التعقل فذهب
بعض الى ان هذا العقل المفارق ببهره هو العقل الفعال الذي يشرق على
الصور الخيالية فيجعلها معقولة بالفعل . ولكن هب ان هناك عقلاً فعلاً مفارقاً
هذه صفته فلا بد مع ذلك ان يكون في النفس الانسانية قوة مشاركة لذلك

العقل الأعلى بها تجعل النفس المعقولات معقولات بالفعل كما ان في سائر الموجودات الطبيعية الكاملة من دون العلل الفاعلة الكلية قوى خاصة مركبة في كلٍ منها منبعثة عن الفواعل الكلية فان الشمس لا تولد الانسان وحدها بل يوجد في الانسان قوة مولدة للانسان وكذا الحال في سائر الحيوانات الكاملة وليس في الموجودات السفلية ما هو اكل من النفس الانسانية فلا بدّ اذن من القول بان فيها قوة منبعثة عن العقل الاعلى تقوى بها على الاشتراق على الصور الخيالية وهذا نعلمه بالتجربة متى ادركنا اننا نجرد الصور الكلية عن العلائق الطبيعية فان هذا هو اخراج المعقولات الى الفعل . وليس يمكن ان يفعل شيء فعلاً الا بمبدأ حال فيه حلول الصورة كما مرّ في م ٧٦ ف ١ عند الكلام على العقل الهولاني فاذا لا بد ان تكون القوة التي هي مبدأ لهذا الفعل شيئاً في النفس وبناءً على هذا شبه ارسطو العقل الفعال بالنور الذي هو شيء في حال في الهواء . واما افلاطون فقد شبه العقل المفارق المؤثر في نفوسنا بالشمس كما قال ثامسطيوس في شرح كتاب النفس ٣ . على ان العقل المفارق بحسب تعليم ديننا هو الله الذي هو مبدع النفس وبه وحده تقوم سمادتها كما سيأتي بيانه في م ١٠٦ ف ٢ . فاذا منه تستمد النفس الانسانية النور العقلي كقوله في م ٦ : ٤ « ارتسم علينا نور وجهك ايها الرب »

اذا اوجب على الاول بان ذلك النور الحقيقي ينير على انه العلة الكلية التي منها تستمد النفس الانسانية قوة جزئية على ما مرّ في جرم الفصل وعلى الثاني بان كلام الفيلسوف هناك ليس على العقل الفعال بل على العقل بالفعل بدليل قوله قبله في م ٢٠ « العلم بالفعل هو نفس الشيء المعلوم » او اذا اريد حمله على العقل الفعال فانما قيل ذلك لان كوننا تارة نقول وتارة لا نقول ليس من جهة العقل الفعال بل من جهة العقل الذي بالقوة

وعلى الثالث بانه لو كانت نسبة العقل الفعّال الى العقل الميولاني نسبة الموضوع الفاعل الى القوة كما هي نسبة المرئي بالفعل الى البصر لزم تعقلنا حالاً لجميع الاشياء لان العقل الفعّال هو علة فعل جميع الاشياء ولكنه ليست نسبته اليه كالموضوع بل كمنخرج الموضوعات الى الفعل وهذا يقتضي من دون حضور العقل الفعّال حضور الصور الخيالية وحسن الاستعداد من جهة القوى الحسية والتمرس في هذا الفعل لانه بمقول واحد تحصل معقولات أخرى كما تحصل القضايا بالحدود والتأنيج بالمبادئ الأولى ولا فرق في ذلك بين ان يكون العقل الفعّال شيئاً في النفس او شيئاً مفارقاً

وعلى الرابع بان النفس العاقلة مجردة عن المادة بالفعل ولكنها بالقوة الى صور محدودة من الاشياء وبالعكس ذلك الصور الخيالية فانها بالفعل اشياء لبعض الاشباح ولكنها مجردة عن المادة بالقوة فاذا لا مانع من ان يكون للنفس الواحدة بعينها من حيث هي مجردة عن المادة بالفعل قوة بها تجعل المجردات بالفعل بتجريدها عن احوال المادة الشخصية وهي التي يقال لها العقل الفعّال ومن حيث هي بالقوة الى هذه الصور قوة أخرى قابلة لهذه الصور وهي التي يقال لها العقل الميولاني

وعلى الخامس بان النفس لكون ماهيتها مجردة عن المادة ومبدعة من العقل الأعلى لا مانع من ان يصدر عن ماهيتها القوة التي تستمدّها من العقل الأعلى والتي بها تفعل التجريد عن المادة كما تصدر عنها قواها الأخرى ايضاً

الفصل الخامس

في ان العقل الفعّال هل هو واحد في الجميع

يُخطئ الى الخامس بان يقال: يظهر ان العقل الفعّال واحد في الجميع اذ ليس شيء مفارق للجسم يتكثر بتكثر الاجسام والعقل الفعّال مفارق كما في كتاب

النفس ٣٤ م ١٩ و ٢٠ . فإذا ليس يتكثر بكثرة اجسام الناس بل هو واحد في الجميع

٢ وايضاً ان العقل الفعال يفعل الكلّي الذي هو واحد في الجميع . وما كان علةً للوحدة فأولى ان يكون واحداً . فإذا العقل الفعال واحد في الجميع

٣ وايضاً ان جميع الناس مشتركون في تصورات العقل الأولى . وهذه انما يتفقون فيها بالعقل الفعال . فإذا جميعهم مشتركون في عقل واحد فعال

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ١٨ ان « العقل الفعال بمنزلة النور » وليس النور واحداً بعينه في المستتيرات المختلفة . فإذا ليس العقل الفعال واحداً بعينه في الناس المختلفين

والجواب ان يقال ان حقيقة هذه المسئلة متوقفة على ما تقدم في الفصل الآنف فعلى ان العقل الفعال ليس شيئاً في النفس بل جوهرًا مفارقاً يكون العقل الفعال واحداً في جميع الناس وهذا مراد القائلين بوحدة العقل الفعال . واما على انه شيء في النفس كقوة لها فلا بد من القول بعقول فعالة متكثرة بكثرة النفوس المتكثرة بكثرة الناس كما مر في م ٢٦ ف ٢ لا متناع ان يكون للحال مختلفة قوة واحدة بالعدد

إذا اجيب على الاول بان الفيلسوف أثبت كون العقل الفعال مفارقاً من كون العقل الهولاني مفارقاً لان الفاعل اشرف من المنفعل كما قال في كتاب النفس ٣ م ١٩ . والعقل الهولاني يقال له مفارق بمعنى انه ليس فعلاً لآلة جسمانية وبهذا المعنى ايضاً يقال للعقل الفعال مفارق لا بمعنى كونه جوهرًا مفارقاً

وعلى الثاني بان العقل الفعال انما يفعل الكلّي بالتجريد عن المادة وهذا ليس يقتضي ان يكون العقل الفعال واحداً في جميع العقلاء بل ان يكون واحداً في الجميع باعتبار نسبته الى جميع الاشياء التي منها ينزع الكلّي والتي بالنظر

اليها يكون الكليُّ واحداً وهذا يصدق على العقل الفعال من حيث هو مجرد
عن المادة

وعلى الثالث بان جميع الاشياء المتحدة في النوع تشترك في الفعل التابع لطبيعة
النوع فتشترك من ثمة في القوة التي هي مبدأ الفعل دون ان تكون تلك القوة
واحدة بالعدد في الجميع . وادراك العقولات الأول فعلٌ تابعٌ للنوع الانساني
فيجب اذن ان يكون جميع الناس مشتركين في القوة التي هي مبدأ لهذا الفعل
وهذه هي قوة العقل الفعال لكن ليس يجب ان تكون هذه القوة واحدة بالعدد
في الجميع بل يجب ان تكون منبعثة في الجميع عن مبدأ واحد فيكون اشتراك
الناس في العقولات الأولى برهاناً على وحدة العقل المفارق الذي شبهه افلاطون
بالشمس لا على وحدة العقل الفعال الذي شبهه ارسطو بالنور

الفصل السادس

في ان الحافظة حل في الجزء العقلي من النفس

يُخطئ الى السادس بان يقال : يظهر ان الحافظة ليست في الجزء العقلي من
النفس فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثلاث ك ١٢ ب ٢ و ٣ « انما يختص
بالجزء الأعلى من النفس ما ليس مشتركاً بين الناس والبهائم » والحافظة مشتركة
بين الناس والبهائم فقد قال ايضاً هناك « نقدر البهائم ان تشعر بالجمانيات
بمشاعر البدن وتودعها الحافظة » . فاذا ليست الحافظة مختصة بالجزء العقلي من
النفس

٢ وايضاً ان الحافظة تتعلق بالماضيات والماضي يقال باعتبار زمان معين
فالحافظة اذن مدركة لشيء مقيد بزمان معين مما هو ادراك لشيء مقيد باحوال
شخصية . وليس هذا من شأن العقل بل من شأن الحس . فاذا ليست الحافظة
في الجزء العقلي بل في الجزء الحسي فقط

٣ وايضاً ان الحافظة تحفظ فيها صور الاشياء التي لا تتعل بالفعول وهذا يستحيل حدوثه في العقل لان العقل انما يخرج الى الفعل بحلول الصورة المعقولة فيه . وكون العقل بالفعل هو نفس التعقل بالفعل وعلى هذا فالعقل يعقل بالفعل جميع الاشياء الحاضرة صورها عنده . فاذا ليست الحافظة في الجزء العقلي لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث . ١٠ ب ١ « الحافظة والتعقل والارادة ذهن واحد »

والجواب ان يقال لما كان من حقيقة الحافظة ان تحفظ صور الاشياء التي لا تدرك بالفعل وجب ان ينظر قبل كل شيء في ما اذا كانت الصور المعقولة يحجز حفظها في العقل على هذه الصفة فذهب ابن سينا الى ان ذلك مستحيل لانه قال ان ذلك انما يعرض في بعض القوى الحسية من جهة كونها افعالاً للآلات الجسمية التي يمكن ان يحفظ فيها بعض الصور من دون ان تدرك بالفعل واما العقل الذي ليس له آلة جسمية فليس يوجد فيه شيء الا وجوداً معقولاً فما حصل شبهه في العقل فلا بد ان يعقل بالفعل فمعه اذن انه متى زال تعقل الشيء زالت صورته حالاً عن العقل فان اراد استئناف تعقله وجب ان يتوجه الى العقل الفعالي الذي جعله جوهرًا متوارفًا لتفيض عنه الصور المعقولة الى العقل الهيولاني وبمزاولة توجهه هذا الى العقل الفعالي يحصل على قوله في العقل الهيولاني سهولة لاتجاهه الى العقل الفعالي يسببها ملكة العلم . فاذا قضية هذا المذهب انه ليس يحفظ في الجزء العقلي شيء الا يعقل بالفعل وليس يصح عليه جعل الحافظة في الجزء العقلي . على ان هذا المذهب ظاهر المناقاة لقول ارسطو فقد قال في كتاب النفس ٣ م ٨ « متى صار العقل الهيولاني كلاً من المعقولات قيل له عقل بالفعل كما يقال لذي العلم عالم بالفعل وهذا يعرض له متى قدر ان يفعل بنفسه لكنه لا يزال مع ذلك بالقوة من وجه لكن لا كما كان قبل ان حصل له العلم بالتعلم او

الاستنباط» ومعنى قوله ان العقل الهولاني يصير كلاً من العقولات انه يقبل صورة كل منها فاذا من طريق قبوله العقولات يحصل له القوة على ان يفعل متى شاء لا على ان يفعل دائماً لانه لا يزال حينئذ ايضاً بالقوة من وجه ولكن على خلاف ما كان قبل التعقل اي على حد ما يكون ذو العلم بالملكة بالقوة الى النظر بالفعل . وهو ايضاً منافي للصواب لان ما يحل في شيء فانما يحل فيه على حسب حال القابل . والعقل اعظم سكوناً وثباتاً في طبيعته من المادة الجسمانية فاذا كانت المادة الجسمانية لا تحفظ الصور الحائلة فيها مدة فعلها بها بالفعل فقط بل بعد ان ينتضي فعلها بها ايضاً فالعقل أولى ان يقبل الصور المعقولة دون ان يعرفها بعد ذلك تغير او فقدان كانت مستفادة من المحسوسات او مفاضة من عقل اعلى وعلى هذا فاذا اريد بالحفاظة القوة الحافظة للصور فقط فلا بد من القول بانها موجودة في الجزء العقلي واما اذا اعتير من حقيقتها ان يكون موضوعها ماضياً من حيث هو ماض لم تكن في الجزء العقلي بل في الجزء الحسي فقط الذي يدرك الجزئيات لان الماضي من حيث هو ماض هو من قبيل الاحوال الجزئية لدلالته على وجود في زمان معين

اذ اوجب على الاول بان الحافظة من حيث هي حافظة للصور ليست مشتركة بيننا وبين البهائم لان محل حفظ الصور ليس الجزء الحسي من النفس فقط بل المركب لان القوة الذاكرة فعل لآلة . واما العقل فانه يحفظ الصور بنفسه من دون مشاركة آلة جسمانية ولهذا قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٦ « النفس هي محل الصور لكن لا كلها بل العقل »

وعلى الثاني بان المضي يمكن رجوعه الى امرين الى الموضوع الذي يدرك والى فعل الادراك وكلا هذين الامرين يجمعان في الجزء الحسي الذي انما يدرك شيئاً بتأثره من المحسوس الحاضر فالحيوان اذا يتذكر انه احس في الماضي وانه احس

بمحموسٍ ماضٍ وأما الجزء العقلي فالماضي يُدرك فيه من جهة موضوع العقل بالعرض لا بالذات لأن العقل يتعلل الإنسان بما هو إنسانٌ والإنسان بما هو إنسانٍ يعرض له أن يكون موجوداً في الحاضر أو في الماضي أو في المستقبل وأما من جهة الفعل فيموزان يقع الماضي في إدراك العقل بالذات كما يقع في إدراك الحس لأن تعقل نفسنا فعلٌ جزئيٌّ حاصلٌ في زمانٍ غير معينٍ فيقال إن الإنسان عقلٌ أمس أو يعقل اليوم أو غداً وليس في ذلك منافاة للوجود العقلي لأن هذا التعقل وإن كان جزئياً ما لكه فعلٌ مجردٌ عن المادة كما مرَّ الكلام على العقل في مب ٢٥ ف ٢ ولهذا فكما يعقل العقل نفسه مع كونه عقلاً جزئياً كذلك يعقل تعقله الذي هو فعلٌ جزئيٌّ حاصلٌ في الماضي أو الحاضر أو المستقبل وعلى هذا تكون الحافظة موجودةً في العقل باعتبار الماضي من حيث يعقل أنه عقلٌ في الماضي لا من حيث يعقل الماضي من جهة كونه في زمانٍ معينٍ

وعلى الثالث بان الصور المعقولة قد تكون في العقل بالقوة فقط وحينئذٍ يقال إنه بالقوة وقد تكون فيه بالفعل الكامل وحينئذٍ يعقل بالفعل وقد تكون في حالٍ متوسطة بين القوة والفعل وحينئذٍ يقال إنه بالملكة وبهذه الطريقة يحفظ الصور حتى عند عدم تعقله بالفعل

الفصل السابع

في أن الحافظة العقلية هل هي قوةٌ مغايرة للعقل

يُخطئ إلى السابع بأن يقال : يظهر أن الحافظة العقلية قوةٌ مغايرة للعقل فقد أثبت أوغسطينوس في النفس الحافظة والتعقل والإرادة كما في كتاب الثالوث ١٠ ب ١٠ و ١١ و أوضح أن الحافظة قوةٌ مغايرة للإرادة . فهي إذن قوةٌ مغايرة للعقل أيضاً

٢ وإيضاً أن وجه التغاير في قوى الجزء العقلي كوجه التغاير في قوى الجزء الحسي

والحافظة في الجزء الحسي قوة مغايرة للحسن كما مرّ في مب ٧٨ ف ٤٠ فإذا حافظة
الجزء العقلي قوة مغايرة للعقل

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره ان الحافظة والعقل
والارادة متساوية بينها واحداها صادرة عن الأخرى وهذا يمتنع لو كان العقل
والحافظة قوة واحدة ٠ فإذا ليسا قوة واحدة

لكن يعارض ذلك ان من حقيقة الحافظة كونها خزانة او محلاً لحفظ الصور:
والفيلسوف قد جعل ذلك الى العقل كما مرّ في الفصل الآنف فإذا ليست الحافظة
في الجزء العقلي قوة مغايرة للعقل

والجواب ان يقال ان قوى النفس تميز بحسب اختلاف حقائق الموضوعات
لان حقيقة كل قوة قائمة في اتجاهها الى موضوعها الذي يقال اليه كما مرّ في مب ٧٧
ف ٣ وقد اسافنا ايضاً هناك انه اذا كانت قوة متجهة بالذات الى موضوع مشترك
في حقيقته فلا تختلف تلك القوة باختلاف الفصول الجزئية كما ان القوة الباصرة
التي موضوعها الخاص حقيقة المتلون لا تختلف بحسب حقيقة الابيض والاسود
وموضوع العقل الخاص هو حقيقة الموجود المطلق لان العقل الهولاني هو ما
يفعل من جميع الاشياء فإذا ليست قوة العقل الهولاني تختلف باختلاف شيء
من فصول الموجود لكن تختلف قوة العقل الفعال عن قوة العقل الهولاني ضرورة
ان القوة الفعلية التي تجعل الموضوع موجوداً بالفعل والقوة الانفعالية التي تحرك
من الموضوع الموجود بالفعل مبدآن متغايران فتكون نسبة القوة الفعلية الى
موضوعها نسبة الموجود بالفعل الى الموجود بالقوة ونسبة القوة الانفعالية الى
موضوعها بعكس ذلك اي نسبة الموجود بالقوة الى الموجود بالفعل فإذا ليس يجوز
ان يكون في العقل تغاير بين القوي سوى تغاير العقل الهولاني والعقل الفعال
وبذلك يتضح ان الحافظة ليست قوة مغايرة للعقل لان شأن القوة الانفعالية

ان تحفظ كما من شأنها ان تقبل

اذا اجيب على الاول بانه وان ورد في التمييز الثالث من كتاب الاحكام ١ ان الحافظة والتعلل والارادة ثلاث قوى الا ان هذا ليس موافقاً لمراد اوغسطينوس الذي صرح به في كتاب الثالث ١٤ ب ٧ بقوله « ان أخذت الحافظة والتعلل والارادة باعتبار كونها حاضرة دائماً عند النفس تُصوّرت ام لم تُصوّر يظهر انها ترجع الى الحافظة فقط ومرادنا بالتعلل ما به نعقل حال تصوّرنا وبالارادة المحبة الجامعة بين الولد والوالد » وبذلك يتضح انه لم يرد بهذه الثلاثة تلك القوى الثلاث بل اراد بالحافظة حفظ النفس بالملكة وبالتعلل فعل العقل وبالارادة فعل الارادة

وعلى الثاني بانه يجوز ان يكون الماضي والحاضر فصلين مميزين للقوى الحسية بحسب اختلاف الموضوعات دون العقلية لما تقدم في جرم الفصل وعلى الثالث بان التعلل يصدر عن الحافظة صدور الفعل عن الملكة وهو مساوٍ لها على هذا النحو ايضاً لا مساواة قوة لأخرى

الفصل الثامن

في ان النطق هل هو قوة مغايرة للعقل

يُخطئ الى الثامن بان يقال : يظهر ان النطق قوة مغايرة للعقل ففي كتاب الروح والنفس ب ١١ « اذا اردنا الارتقاء من السفالات الى العاليات فاول ما يبدو لنا الحس ثم الوهم ثم النطق ثم العقل » فالنطق اذن قوة مغايرة للعقل كما ان الوهم قوة مغايرة للنطق

٢ وايضاً قال بويسيوس في كتاب التعزية ٥ ث ٤ ان نسبة العقل الى النطق كنسبة السرمدية الى الزمان . وليس الوجود في السرمدية والوجود في الزمان الى قوة واحدة . فاذا ليس النطق والعقل في قوة واحدة

٣ وايضاً ان الانسان مشارك للملائكة في العقل واللبهايم في الحس والنطق الذي هو خاص بالانسان ومنه يقال له حيوان ناطق هو قوة مغايرة للحس فاذا كذلك هو قوة مغايرة للعقل الذي يتصف به الملائكة على وجه الخصوص ولذلك يقال لها ايضاً الجواهر العقلية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في شرح تك ك ٣ ب ٢٠ « ما به يفضل الانسان الحيوانات الغير الناطقة يقال له نطق او ذهن او فهم او شيء آخر اذا كان ثم اسم اليق به » فاذا النطق والعقل والذهن قوة واحدة

والجواب ان يقال ان النطق والعقل لا يصح ان يكونا قوتين متغايرتين وذلك واضح من ملاحظة فعل كل منهما فان العقل ادراك بسيط للحقيقة المعقولة والقياس الذي هو فعل النطق انتقال من معقول الى آخر للتوصل الى ادراك الحقيقة المعقولة ولهذا لما كان الملائكة حاصلين بطباعهم على كمال معرفة الحقيقة المعقولة لم يكن فيهم حاجة الى الانتقال من شيء الى آخر بل يدركون حقائق الاشياء ادراكاً ساذجاً دون تدرج كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٧ بخلاف الناس فانهم يتأدون الى ادراك الحقيقة المعقولة بالانتقال من شيء الى آخر كما قال ايضاً هناك ولهذا يقال لهم ناطقون فواضح اذن ان نسبة القياس الى العقل نسبة الحركة الى السكون او الكسب الى الحصول اللذين احدهما من شأن الكامل والاخر من شأن الناقص ولما كانت الحركة تصدر دائماً عن غير متحرك وتنهي الى ساكن كان القياس الانساني يصدر بطريق الكسب او الاستنباط عن معقولات بالبساطة وهي المبادئ الأولى ثم يرجع بطريق الحكم بالتعليل الى المبادئ الأولى التي يعرض عليها ما يستنبطه وواضح ان السكون والحركة لا يرجعان الى قوتين مختلفتين بل الى قوة واحدة بعينها حتى في الموجودات الطبيعية لان شيئاً يتحرك الى مكان ويسكن في مكان بطبيعة واحدة

فأولى إذا ان يكون تعقلنا وقياسنا بقوة واحدة وهكذا ينضح ان النطق والعقل
قوة واحدة في الانسان

إذا اجيب على الاول بان ايراد تلك الاشياء على ما ذكر انما هو بحسب
ترتيب الافعال لا باعتبار تمايز القوى فضلاً عن ان ذلك الكتاب ليس مما يُمتدُّ
به كثيراً كما اسلفنا في مب ٢٧ ف ٨

والجواب على الثاني واضح مما تقدم في جرم الفصل فان نسبة السرمدية الى
الزمان كنسبة غير المتحرك الى المتحرك ولهذا شبه بويسيوس العقل بالسرمدية
والنطق بالزمان

وعلى الثالث بان سائر الحيوانات منعمطة عن الانسان بحيث يتعذر عليها
الوصول الى ادراك الحقيقة التي يكسبها النطق واما الانسان فانه يتوصل الى
ادراك الحقيقة المعقولة التي يدركها الملائكة لكن على وجه ناقص فلم تكن القوة
الداركة في الملائكة مغايرة في الجنس لقوة النطق الداركة بل نسبتها اليها كنسبة
الكامل الى الناقص

الفصل التاسع

في ان النطق الاعلى والنطق الادنى هل هما قوتان متغايرتان
يُخطئ الى التاسع بان يقال : يظهر ان النطق الاعلى والنطق الادنى قوتان
متغايرتان فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٢ ب ٤ « ان ضرورة الثالث
هي في الجزء الاعلى من النطق لا في الجزء الادنى » واجزاء النفس هي قواها .
فاذا النطق الاعلى والنطق الادنى قوتان

٢ وايضاً ليس يصدر شيء عن نفسه . والنطق الادنى صادر عن النطق الاعلى
ومنه يجري نظامه وتدبيره . فما اذن قوتان متغايرتان

٣ وايضاً قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ١ ان قوة النفس العلمية التي

بها تدرك النفس الضروريات مبدأً وجزءاً مغايراً للقوة الظنية والقياسية التي بها تدرك الحوادث « وأثبت ذلك بقوله هناك « ان الاشياء المتغيرة هي في الجنس يتعلق بها اجزاء من النفس متغيرة في الجنس » والحادثة والضروري متغيران في الجنس كتغايير الفاسد وغير الفاسد ولان الضروري هو نفس السرمدي والحادثة هو نفس الزماني يظهر ان ما يسميه الفيلسوف قوةً علميةً هو نفس الجزء الاعلى من النطق الذي على ما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٢ ب ٨ « غايته ملاحظة السرمديات وتدبرها » وما يسميه الفيلسوف قوةً قياسيةً وظنيةً هو نفس الجزء الادنى من النطق الذي على ما قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره « غايته تصريف الزمانيات » فاذا النطق الاعلى والنطق الادنى قوتان في النفس متغيرتان

٤ وايضاً قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٢٢ « الظن يفصل عن الخيال ثم يميز العقل بين صحيح الظن وفاسده فيحكم بالحق » ومن ثمَّ يقال للعقل في اللاتينية *mons* من *motiendo* اي التقدير والقياس . فالعقل اذن انما يتعلق حقيقةً بما كان محكوماً ومقطوعاً به وعلى هذا فالقوة الظنية التي هي النطق الادنى مغايرة للعقل الذي هو على نحو ما النطق الاعلى

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٢ ب ٤ « ليس يتمايز النطق الاعلى والنطق الادنى الا بوظائفهما »

والجواب ان يقال ان النطق الاعلى والنطق الادنى على ما اراد بهما اوغسطينوس لا يجوز اصلاً ان يكونا قوتين نفسيّتين فقد قال في كتاب الثالث ١٢ ب ٢ « النطق الاعلى هو الذي يتجه الى ملاحظة السرمديات وتدبرها » اما ملاحظتها فمن حيث ينظر فيها في انفسها واما تدبرها فمن حيث يتلقى عنها نظام ما ينبغي فعله وقال ايضاً « النطق الادنى هو الذي يتجه الى

الزمانيات « ونسبة هذين القيلين اي الزمانيات والسرمديات الى ادراكها هي بحيث ان احدهما واسطة لادراك الآخر لانتها بطريق الاستنباط نتأدى بالزمانيات الى معرفة السرمديات كقول الرسول في رو ١ : ٢٠ « ان غير منظورات الله قد ابصرت اذا دركت بالمبروات » وبطريق التصديق نحكم على الزمانيات بالسرمديات المدركة سابقاً ونصرف الزمانيات على حسب حقائق السرمديات وقد يحدث ان تكون الواسطة والغاية التي يتوصل اليها بها راجعتين الى ملكتين مختلفتين كما ترجع المبادئ الأولى الغير القابلة البرهان الى ملكة العقل والنتائج المستحصلة منها الى ملكة العلم ولذلك قد يحدث ان ينتج عن مبادئ علم المساحة شيء في علم آخر كعلم المناظر لكن قوة النطق التي اليها يرجع الواسطة والغاية واحدة بعينها لان فعل النطق هو حركة من شيء الى آخر والمتحرك الذي يقطع الوسط ويبلغ الى المنتهى واحد بعينه فاذا النطق الاعلى والنطق الادنى قوة واحدة بعينها وانما يتمايزان بتمايز الآثار والملكات كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٢ ب ٤ لان النطق الاعلى يخص بالحكمة والنطق الادنى يخص بالعلم

اذا اوجب على الاول بان الجزء يجوز ان يقال باعتبار كل تجزى وانما يقال للنطق الاعلى والنطق الادنى جزآن باعتبار اقسام النطق بحسب اختلاف الوظائف لا لانهما قوتان متمايزتان

وعلى الثاني بانه انما يقال ان النطق الادنى صادر عن النطق الاعلى او منظم منه من حيث ان المبادئ التي يستعملها النطق الادنى صادرة عن مبادئ النطق الاعلى ومدارة منها

وعلى الثالث بان القوة العلمية التي عليها كلام الفيلسوف ليست نفس النطق الاعلى لوجود معلومات ضرورية ايضاً في الزمانيات التي عليها مدار العلم الطبيعي

والرياضي والقوة الظنية والقياسية تعلق باقل مما يتعلق به النطق الادنى لتعلقها بالحوادث فقط وليس يقال مع ذلك مطلقاً ان القوة التي بها يدرك العقل الضروريات هي غير القوة التي بها يدرك الحوادث لانه يدرك كليهما باعتبار حقيقة موضوعية واحدة اي باعتبار حقيقة الموجود والحق فهو اذن يدرك على التمام الضروريات الكاملة الوجود في الحقيقة لادراكه ماهيتها التي بها يستدل على اعراضها الخاصة واما الحوادث فانما يدركها ادراكاً ناقصاً لانها ناقصة الوجود والحقيقة والكامل وغير الكامل بالفعل لا يحدثان تغايراً في القوة بل في الآثار من جهة كيفية الفعل وهكذا يحدثان تغايراً في مبادئ الآثار وفي الملكات ولهذا وضع الفيلسوف في النفس جزئين الجزء العلمي والجزء القياسي لانهما قوتان بل لانهما متميزان بحسب اختلاف الاستعداد لقبول الملكات المختلفة التي انما غرضه هناك الكلام على اختلافها لان الحوادث والضروريات وان تباينت باجناسها الخاصة لكنهما متفقة في حقيقة الموجود المشتركة التي اليها يتجه العقل والتي انما تختلف نسبتها اليها بحسب الكامل وغير الكامل

وعلى الرابع بان تفصيل الدمشقي انما هو باعتبار تغاير الافعال لا باعتبار تغاير القوى لان الظن هو ذهاب العقل الى احد التقيضين مع احتمال الآخر والحكم او التقدير هو استخدام العقل المبادئ اليقينية لفحص ما يعرض عليه ومن هنا (اي من mensurare اي التقدير) يؤخذ mens (اي العقل) والتعقل تعلق بالشيء بعد تقريره بالحكم

الفصل العاشر

في ان النهم هل هو قوة مغايرة للعقل

يُخطئ الى العاشر بان يقال : يظهر ان الفهم قوة مغايرة للعقل ففي كتاب الروح والنفس ب ١١ « اذا اردنا الارتقاء من السافلات الى العاليات فاول ما

يدولنا الحس ثم الوهم ثم النطق ثم العقل ثم الفهم . والوهم والحس قوتان متغايرتان . فإذا كذلك العقل والفهم

٢ وايضاً قال بولسيوس في كتاب التعزية ٥٥ ث ٤ « كل من الحس والوهم والنطق والفهم يدرك الانسان بخلاف ما يدركه الآخر » والعقل والنطق قوة واحدة . فيظهر اذن ان الفهم قوة غير العقل كما ان النطق قوة غير الوهم والحس ٣ وايضاً ان الافعال متقدمة على القوى كما في كتاب النفس ٢ م ٣٣ والفهم فعل مما يترسأ الافعال المسندة الى العقل فقد قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٢ « الحركة الأولى يقال لها فهم فان كان حركة الى شيء فهو القصد وان استقر في النفس فرددت النظر في ما يعقل فهو الفكر فان ثبت الفكر في ذلك الشيء وبحت في نفسه وحكم على ذاته فهو الحكمة التي اذا اتسعت فعلت المعرفة اي حديث النفس الباطن الذي عنه يصدر الحديث الظاهر باللسان » فيظهر اذن ان الفهم قوة على حدة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٢١ « الفهم يتعلق بغير المتجزئات التي ليس فيها خطأ » . وادراك هذه الى العقل . فإذا ليس الفهم قوة مغايرة للعقل

والجواب ان يقال ان الفهم هو في الحقيقة فعل العقل الذي هو العقل غير ان الجواهر المفارقة التي نسميها ملائكة تسمى في بعض كتب ارسطو المترجمة عن العربية افهاماً ولعل ذلك لان هذه الجواهر تعقل دائماً بالفعل ولكنها في الكتب المترجمة عن اليونانية تسمى عقولاً وعلى هذا فالفهم ليس يمتاز عن العقل امتياز قوة عن قوة أخرى بل امتياز الفعل عن القوة فان الفلاسفة ايضاً قد اشاروا الى هذا التفصيل لانهم اثبتوا في بعض المواطن عقولاً اربعة اي العقل الفعال والعقل الهولاني والعقل بالملكة والعقل المستفاد فالعقل الفعال والعقل الهولاني قوتان

متغايرتان كما ان القوة الفعلية في جميع الاشياء مغايرة للقوة الانفعالية والعقول الثلاثة الأخرى متمايزة بحسب احوال ثلاثة للعقل الهولاني لانه قد يكون بالقوة فقط فيقال له هولاني وقد يكون بالفعل الاول الذي هو العلم فيقال له عقل بالملكة وقد يكون بالفعل الثاني الذي هو النظر فيقال له عقل بالفعل او مستفاد

إذا اجيب على الاول بانه اذا وجب قبول ذلك الشاهد فالمراد فيه بالفهم فعل العقل فيكون مقابلاً للعقل كمقابلة الفعل للقوة

وعلى الثاني بان بويسيوس اراد بالفهم فعل العقل الذي يفوق على فعل النطق ومن ثم قال هناك « النطق وحده خاص بالجنس البشري والتفعل وحده خاص بالله فان الله يتفرد بكونه يعقل جميع الاشياء دون نظير وبحسب »

وعلى الثالث بان جميع تلك الافعال التي ذكرها الدهشقي هي افعال قوة واحدة وهي القوة العاقلة فانها تدرك اولاً شيئاً على وجه الاطلاق وفعلها هذا يسمى فهماً ثم توجه ما تدركه الى ادراك شيء آخر او فعله وفعلها هذا يسمى نية وقصداً فاذا ثبتت في الفحص عما تقصده قيل لفعلها هذا فكر فان عرضت ما افكرت به على بعض اليقنيات قيل لفعلها علم او حكمة لان من شأن الحكمة ان تحكم كافي الالهيات كالم ٢ ومتى تيقنت شيئاً بعد الفحص فلا تلبث ان تفتكر في طريقة ابضاحه للغير وهذا هو حديث النفس الباطن الذي يصدر عنه الحديث الظاهر اذ ليس كل تغاير في الافعال يحدث تغايراً في القوى بل انما يحدثه ذلك التغاير الذي لا يمكن ان يرجع الى مبدأ واحد كما مر في جرم الفصل

الفصل الحادي عشر

في ان العقل النظري والعقل العملي هل هما قوتان متغايرتان

يُخطئ الى الحادي عشر بان يقال : يظهر ان العقل النظري والعقل العملي

قوتان متغايرتان فإن المدرك والحرك جنسان مختلفان للقوى كما يتضح من كتاب النفس ٢
م ٢٧٠ والعقل النظري مدرك فقط والعقل العملي محرك. فهما اذن قوتان متغايرتان
٢ وايضاً ان القوى تختلف باختلاف اعتبار الموضوع. وموضوع العقل النظري
هو الحق وموضوع العملي هو الخيروهما مختلفان بالاعتبار. فاذا العقل النظري
والعقل العملي قوتان متغايرتان

٣ وايضاً ان نسبة العقل العملي الى العقل النظري في الجزء العقلي كنسبة التخيلة
الى الواهمة في الجزء الحسي. والتخيلة مغايرة للواهمة، مغايرة لقوة لاخرى كما مر في
مب ٧٧ ف ٤. فكذا العقل العملي والعقل النظري

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الكتاب المتقدم ذكره م ٤٩ «العقل
النظري يصير بالامتداد عملياً» وليس لقوة ان تستحيل الى اخرى. فاذا ليس
العقل النظري والعقل العملي قوتين متغايرتين

والجواب ان يقال ان العقل العملي والعقل النظري ليسا قوتين متغايرتين
وتحقيق ذلك ان القوة لا تختلف باختلاف ما يوجد بالعرض في حقيقة موضوعها
فانه قد يعرض للتلون ان يكون انساناً او كبيراً او صغيراً فتدرك كل ذلك قوة
باصرة واحدة وقد يعرض للمدرك بالعقل ان يكون متجهاً الى العمل او لا يكون
فيحصل باعتبار ذلك العقل النظري والعقل العملي لان العقل النظري هو الذي
ليس يوجه ما يدركه الى العمل بل الى ملاحظة الحق فقط والعقل العملي هو
الذي يوجه ما يدركه الى العمل وهذا هو المراد بقول الفيلسوف في كتاب
النفس ٤٩ م ٣ «العقل النظري يفاير العملي بالغاية» ولذلك فباستيعار الغاية سمي
ذلك نظرياً وهذا عملياً

اذاً اجيب على الاول بان العقل العملي محرك ليس لمباشرة الحركة بل
لارشاده اليها وهذا انما يفعله بطريقة ادراكه

وعلى الثاني بان كلاً من الحق والخير مضمون في الآخر لان الحق خير ما والا لم يكن مستهياً والخير حق ما والا لم يكن معقولاً فاذا كما يجوز ان يكون موضوع القوة الشوقية هو الحق باعتبار تضمنه حقيقة الخير كما اذا اشتبهت به ان يدرك الحق كذلك موضوع العقل العملي هو الخير المتجه الى العمل تحت اعتبار الحق لان العقل العملي يدرك الحق كالعقل النظري لكنه يوجه الحق المدرك نحو العمل وعلى الثالث بان اختلافات كثيرة تحدث تبايراً في القوى الحسية دون القوى العقلية كما مر في جرم الفصل وف ٧ من هذا البحث وفي مب ٢٢ ف ٣ الفصل الثاني عشر

في ان الذوق العقلي هل هو قوة على حدة مميّزة لسائر القوى يُخطئ الى الثاني عشر بان يقال : يظهر ان الذوق العقلي قوة على حدة مميّزة لسائر القوى لان الامور المتدرجة تحت قسمة واحدة يظهر انها متحدة في الجنس وفي شرح ايرونيوموس قول حزقيال ١ « لكل واحد اربعة اوجه » يجعل الذوق العقلي قسماً للفضية والشهوانية والنطقية التي هي قوى . فالذوق العقلي اذن قوة

٢ وايضاً ان المتقابلات متحدة في الجنس . والذوق العقلي والشوق الحسي متقابلان في ما يظهر لنزوع الأول دائماً الى الخير واتجاه الثاني دائماً الى الشر ولهذا يعبر عنه بالحية كما يتضح من اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٢ ب ١٢ و ١٣ . فيظهر اذن ان الذوق العقلي قوة كالشوق الحسي

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الاختيار ٢ ب ١٠ « ان في قوة الحكم الطبيعية قواعد واصولاً للفضائل صحيحة وغير متغيرة » وهذا مرادنا بالذوق العقلي . ولان القواعد الغير المتغيرة التي نحكم بحسبها ترجع الى النطق باعتبار جزئه الأعلى كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٢ ب ٢ يظهر ان الذوق

العقلي هو نفس النطق فيكون قوة

لكن يمارض ذلك ان القوى النطقية تتعلق بالتقابلات كما قال الفيلسوف في
الاحيات ١٣ م ٣. والذوق العقلي ليس يتعلق بالتقابلات بل يتجه الى الخير
فقط. فاذا ليس قوة لانه لو كان قوة لكان قوة نطقية لعدم وجوده في البهائم
والجواب ان يقال ان الذوق العقلي ليس قوة بل ملكة وان قال بعض بانه
قوة اعلى من النطق وبعض بانه نفس النطق لا من حيث هو نطق بل من حيث
هو طبيعة وتوضيح ذلك ان قياس العقل الانساني حركة ابتدئ من تعقل
امور معلومة لنا بالنظرة دون نظرية وكسب ابتداءها من مبادئ غير متعينة وتتبع
ايضا الى تعقل تلك الامور من حيث اننا نحكم بالمبادئ المعلومة لنا بانفسها بالنظرة
على ما نستنبطه بالقياس. ومن المحقق الثابت انه كما ان العقل النظري يركب القياس
في النظريات كذلك العقل العملي يركب القياس في العمليات فلا بد ان تكون
مبادئ العمليات مغروزة فينا بالنظرة كمبادئ النظريات ومبادئ النظريات
الاولى المغروزة فينا طبعاً لا ترجع الى قوة مخصوصة بل الى ملكة مخصوصة تسمى
عقل المبادئ كما في الحائقيات ١٦ ب ٦ فكذلك مبادئ العمليات المغروزة في
طباعنا لا ترجع الى قوة مخصوصة بل الى ملكة مخصوصة طبيعية نسميها الذوق
العقلي ومن ثم يقال ان الذوق العقلي يغري بالخير وينفر عن الشر من حيث اننا
بالمبادئ الاولى نتأدى الى الاستنباط ونحكم على المستنبطات. فواضح اذن
ان الذوق العقلي ليس قوة بل ملكة طبيعية

اذا اجيب على الاول بان تلك القسمة التي وضعها ايرونييموس انما هي باعتبار
تغاير الآثار لا باعتبار تغاير القوى ويجوز ان يكون لقوة واحدة آثار متغايرة
وعلى الثاني بان تقابل الشوق الحسي والذوق العقلي انما هو باعتبار تقابل الآثار
لا من قبيل تقابل الانواع المختلفة في جنس واحد

وعلى الثالث بان تلك الحقائق الغير المتغيرة هي المبادئ الاولى للعمليات التي
ليس يعرض فيها خطأ وهي مُنْخَصَّة بالنطق على انه قوة وبالذوق العقلي على انه
ملكة ولذا كما نَحْكَم طبعاً بكليهما

الفصل الثالث عشر

هل الضمير قوة

يُخَطَّ الى الثالث عشر بان يقال : يظهر ان الضمير قوة فقد قال اوريجانوس
في شرحه قول الرسول في رو ٢ « ضميرهم شاهد » ما نصه « الضمير هو الروح المَهْذِب
النفس والمعلم المصاحب لما الذي به تُجَانِب الشرور وتلازم الخيرات » والمراد
بالروح في النفس قوة ما إما الذهن كقوله في افسس ٤: ٢٣ « تُجَدِّدُوا بروح اذهانكم »
او الوهم ومن ثم يقال للرويا الوهمية روحانية كما يتضح من اوغسطينوس في شرح
تلك ك ١٢ ب ٦ و ٧ . فالضمير اذن قوة

٢ وايضاً ليس شيء محلاً للخطيئة سوى القوة النفسانية . والضمير محل للخطيئة
فقد قيل عن بعض في تيط ١: ١٥ ان « بصائرهم وضمائرهم نجسة » فيظهر اذن
ان الضمير قوة

٣ وايضاً لا يعدو الضمير ان يكون اما فعلاً او ملكة او قوة . وهو ليس فعلاً
والا لم يستقر دائماً في الانسان ولا ملكة والا لم يكن شيئاً واحداً بل اشياء كثيرة
اذ انما تسترشد في اعمالنا بملكات كثيرة ادراكية . فالضمير اذن قوة

لكن يعارض ذلك ان الضمير يجوز اطراحه بخلاف القوة . فاذا ليس الضمير قوة
والجواب ان يقال ان الضمير في الحقيقة ليس قوة بل فعلاً وهذا واضح من
مدلول الاسم وما يُسند الى الضمير بحسب اصطلاح التخطيب العام فان اسم
الضمير في اللاتينية وهو conscientia يدل بقوة وضعه على نسبة العلم الى شيء
لان معناه علم مع آخر وتعلق العلم بشيء انما يحصل بفعل ما فقد وضع اذن من

حقيقة مدلول الاسم ان الضمير فعلٌ وكذلك هو واضحٌ مما يستدل الي الضمير فانه
يقال ان الضمير يشهد او ينهي او يغري او يعذل او يلدغ او يأنب وكل ذلك تابعٌ
لتعلق شيء من ادراكنا او علمنا بما نفعله وهذا التعلق يقع على ثلاثة انحاء احدها
بادراكنا اننا فعلنا شيئاً او لم نفعله كقوله في جا ٢٣: ٧ «ان ضميرك عالم بانك كثيراً
ما لعنت غيرك» وباعتبار هذا النحو يقال ان الضمير يشهد والثاني بحكمنا بضميرنا
بوجوب فعل شيء او عدم فعله وباعتبار هذا النحو يقال ان الضمير ينهي او يغري
والثالث بحكمنا بالضمير ان ما فعل حسنٌ او قبيحٌ وباعتبار هذا النحو يقال ان
الضمير يعذر او يعذل او يلدغ. وواضح ان جميع هذه الاشياء تابعة لتعلق العلم
فعلاً بما نفعله فالضمير اذن في الحقيقة يدل على الفعل غير انه اذا كانت الملكة هي
مبدأ الفعل فربما أطلق الضمير على الملكة الأولى الطبيعية التي هي الذوق العقلي
ومن ذلك اطلاق ايرونيوموس اياه على الذوق العقلي في شرحه قول حزقيا
«لكل منهم اربعة اوجه» واطلاق باسيلوس له على محل الحكم الطبيعي في خط
على ام وقول الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٤ ب ٢٣ ان الضمير هو شريعة
علمنا فقد جرت العادة بان يسمى كل من العلة والمعلول باسم الآخر
اذا اجيب على الاول بان الضمير يقال له روح على ان المراد بالروح العقل
لان الضمير ارشادٌ صادرٌ عن العقل

وعلى الثاني بان النجاسة تجعل في الضمير لا كما يجعل الشيء في محله بل كما يجعل
المدرَك في الادراك اي باعتبار علم العالم بانه منجسٌ
وعلى الثالث بان الفعل وان لم يستقر دائماً في نفسه لكنه مستقر دائماً في علته
التي هي القوة او الملكة والملكات التي بها يتصور الضمير وان كثرت فانها كلها
تستفيد التأثير من مبدأ اول واحد اي من ملكة المبادئ الأولى التي يقال لها
الذوق العقلي ولهذا ربما أطلق الضمير على هذه الملكة بالخصوص كما تقدم آنفاً

البحثُ المتمُّ ثمانينَ

في القوى الشوقية بالاجمال — وفيه فصلان

ثم يجب النظر في القوى الشوقية وفي ذلك اربعة ابحاث الاول في الشوق بالاجمال والثاني في الشهوة الحسية والثالث في الارادة والرابع في الاختيار . اما الاول فالبحث فيه يدور على مثلتين — ١ في ان الشوق هل يجب ان يعمل قوة نفسانية على حدة — ٢ في ان الشوق هل ينقسم الى شوق حسي وشوق عقلي على انهما قوتان متغايرتان

الفصلُ الأولُ

في ان الشوق هل هو قوة نفسانية على حدة

يُنحطُّ الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس الشوق قوة نفسانية على حدة لان ما كان مشتركاً بين المتنفسات والجوامد ليس يعمل له قوة نفسانية . والشوق مشترك بين المتنفسات والجوامد لان الخير ما يتشوقه جميع الاشياء كما في الخلقيات كـ ١ ب ١ . فاذا ليس الشوق قوة نفسانية على حدة

٢ وايضاً ان القوى تتمايز بتمايز الموضوعات . وما ندركه وما نتشوقه واحدٌ بعينه . فاذا ليس يجب ان تكون القوة الشوقية مغايرة للقوة الدراكة

٣ وايضاً ليس العام قسماً للخاص . وكل قوة نفسانية فانها لتشوق شيئاً جزئياً اي الموضوع الملائم لها . فاذا ليس يجب ان يعمل ثمة قوة شوقية ممايزة لسائر القوى بالنظر الى هذا الموضوع الذي يتعلق به الشوق على وجه العموم

نكن يعارض ذلك ان الفيلسوف ميز القوة الشوقية عن سائر القوى في كتاب النفس م ٢٧ والدمشقي ميز القوى الشوقية عن القوى الدراكة في كتاب الدين

المتقيم ٢٢ ب ٢٢

والجواب ان يقل لا بد من اثبات قوة شوقية في النفس ولتوضيح ذلك يجب

اعتبار ان كل صورة يتبعها ميل ما كما ان النار لما من صورتها ميل الى الجهة العليا
والى توليد مثلها. والصورة في ذي الادراك اعلى طبقة منها في ما لا ادراك له لان
ما لا ادراك له فانما يوجد فيه الصورة التي تعين كلاً منه الى وجود واحد خاص
فقط مما هو طبيعي لكل شيء فكان يلحق هذه الصورة الطبيعية الميل الطبيعي
الذي يقال له الشوق الطبيعي واما ذوات الادراك فانما يتعين كل منها الى
الوجود الطبيعي الخاص بالصورة الطبيعية بحيث يكون مع ذلك قابلاً لصور سائر
الاشياء كما يقبل الحس صور جميع المحسوسات والعقل صور جميع العقولات
وهكذا تصير نفس الانسان على نحو ما جميع الاشياء بحسب الحس والعقل الذي
يتقرب به ذوات الادراك على نحو ما الى شبه الله لتقدم وجود جميع الاشياء
فيه تعالى كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٥ مقاً ١ فاذا كما ان الصور
الموجودة في ذوات الادراك اعلى طبقة من الصور الطبيعية كذلك يجب ان
يكون فيها ميل اعلى من الميل الطبيعي الذي يقال له الشوق الطبيعي وهذا الميل
الاعلى يخص بقوة شوقية في النفس بها يقدر الحيوان ان يشوق ما يدركه لا ما
يميل اليه بصورته الطبيعية فقط فهكذا اذن لا بد من اثبات قوة شوقية في النفس
اذا اجيب على الاول بان التشوق الذي في ذوات الادراك اعلى طبقة من
التشوق العام الموجود في جميع الاشياء كما مر في جرم الفصل فلا بد اذن ان
يجعل لذلك قوة نفسانية

وعلى الثاني بان ما يدرك ويتشوق انما هو واحد بالذات ولكنه مختلف
باعتبار فهو يدرك باعتبار كونه موجوداً محسوساً او معقولاً ويتشوق باعتبار
كونه ملائماً او خيراً والمطلوب في الموضوعات لتغاير القوى انما هو انتفاير
الاعتباري لا التغاير المادي

وعلى الثالث بان كل قوة نفسانية فهي صورة ما او طبيعة ما ولها ميل طبيعي

الى شيء ما فكانت تشوق الموضوع الملائم لها بالشوق الطبيعي الذي فوقه شوق حيواني تابع للدراك به بتشوق الشيء لا لكونه ملائماً لفعل هذه القوة او تلك ككلاءمة الرؤية لفعل الابصار والسمع لفعل السمع بل لكونه ملائماً مطلقاً للحيوان

الفصل الثاني

في ان الشوق الحسي والشوق العقلي هل هما قوتان متغايرتان

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الشوق الحسي والشوق العقلي ليسا قوتين متغايرتين فان القوى لا تتغاير بالنصول العرضية كما مر في م ب ٧٧ ف ه وب ٧٩ ف ٢ وادراك ما بتشوق بالحس او بالعقل عارض له . فاذا ليس الشوق الحسي والشوق العقلي قوتين متغايرتين

٢ وايضاً ان الادراك العقلي يتعلق بالكليات وبهذا يمايز الادراك الحسي الذي يتعلق بالجزئيات . لكن هذا التمايز لا محل له في القوة الشوقية لانه لما كانت الشوق حركة من النفس الى الاشياء التي هي جزئية يظهر ان جميع الاشواق تتعلق بالشيء الجزئي فقط . فاذا ليس يجب مميّزة الشوق العقلي للشوق الحسي ٣ وايضاً كما ان الجزء الشوقي أدنى مرتبة من الجزء الادراكي على انه قوة أدنى منه كذلك الجزء المحرك ايضاً وليس في الانسان جزء محرك تابع للعقل منابر للجزء المحرك التابع للحس في سائر الحيوانات . فاذا كذلك ليس فيه جزء شوقي آخر لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف فصل الشوق الى شوقين في كتاب النفس ٥٧ م ٣ فقال الشوق الأعلى يحرك الشوق الأدنى

والجواب ان يقال لا بد من جعل الشوق العقلي قوة منافية للشوق الحسي لان القوة الشوقية قوة انفعالية من شأنها ان تحرك من المدرك فيكون المتشوق المدرك محركاً غير متحرك والشوق محركاً متحركاً كما في الكتاب المتقدم ذكره م ٥٤ وفي الالهيات ك ١١ م ٥٣ والانفعاليات والتحركات تتمايز بتمايز الفعاليات

والمحركات لوجوب معادلة المحرك للمتحرك والفعل للانفعالي والقوة للانفعالية ايضاً
انما تستفيد حقيقتها من نسبتها الى فعليتها . فاذا كان المدرك بالعقل مغايراً بالجنس
للمدرك بالحس لزم ان الشوق العقلي قوة مغايرة للشوق الحسي
اذاً اجيب على الاول بان المنشوق ليس يعرض له ان يكون مدركاً بالحس او
بالعقل بل انما يحصل له ذلك بالذات لان المنشوق لا يحرك الشوق الا من
حيث هو مدرك فكانت فصول المدرك نفس فصول المنشوق ومن ثم فالتقوى
الشوقية تمتاز باختلاف المدركات تمايزها بالموضوعات الخاصة
وعلى الثاني بان الشوق العقلي وان تعلق بالاشياء التي هي في خارج النفس
جزئية لكنه يتعلق بها باعتبار ما كلي كما اذا تشوق شيئاً لكونه خيراً ومن ثم
قال الفيلسوف في كتاب الخطابة ٢ ب ٤ ان البغض يجوز تعلقه بشيء كلي كما
اذا ابغضنا كل جنس من المصوص وكذلك يجوز ان تشوق بالشوق العقلي
الخيرات المجردة عن المادة التي لا ينالها الحس كالعالم والفضائل ونحو ذلك
وعلى الثالث بان الظن الكلي لا يحرك الا بتوسط الظن الجزئي كما في كتاب
النفس ٣ م ٥٨ وكذا الشوق الاعلى انما يحرك بتوسط الشوق الأدنى ولهذا لم تكن
القوة المحركة التابعة للعقل مغايرة للقوة المحركة التابعة للحس



المبحث الحادي والثمانون

في الشهوة الحسية — وفيه ثلاثة فصول

ثم يجب النظر في الشهوة الحسية ونبحث في ذلك بدور على ثلاث مسائل — اهل الشهوة
الحسية قوة شوقية فقط — ٢ هل تنقسم الشهوة الحسية الى غضبية وشهوانية على انها قوتان
متغايرتان — ٣ في ان الغضبية والشهوانية ملها خاصيتان للنطق

الفصل الأول

هل الشهوة الحسية قوة شوقية فقط

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان الشهوة الحسية ليست قوة شوقية فقط بل مدركة ايضاً فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٢ ب ١٢ « ان حركة النفس الحسية التي تتجه الى مشاعر البدن مشتركة بيننا وبين البهائم » ومشاعر البدن مندرجة تحت القوة المدركة . فاذا الشهوة الحسية مدركة

٢ وايضاً ان الاشياء المندرجة تحت قسيمة واحدة يظهر انها متحدة بالجنس . وقد جعل اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره الشهوة الحسية قسيمة للنطق الاعلى والنطق الادنى اللذين من قبيل الادراك . فاذا الشهوة الحسية ايضاً مدركة

٣ وايضاً ان الشهوة الحسية في تجربة الانسان مقام الحية . والحية كانت في تجربة الابوين الاولين بصفة مظهر للخطيئة وداع اليها وهذا يرجع الى القوة المدركة . فاذا الشهوة الحسية قوة مدركة

لكن يعارض ذلك ان الشهوة الحسية تحذف بانها « تشوق الاشياء المختصة بالبدن » والجواب ان يقال يظهر ان اسم الشهوة الحسية في اللاتينية *sensualitas* مأخوذ من الحركة الحسية التي اشار اليها اوغسطينوس في المحل المتقدم ذكره كما يؤخذ اسم القوة من الفعل كالبصر من الابصار . والحركة الحسية شوق تابع للادراك الحسي فان اسم الحركة اخص بفعل الشوق منه بفعل القوة المدركة لان فعل القوة المدركة يتم بمحصول المبادك في المدرك وفعل القوة انشوقية يتم بيل المتشوق الى المتشوق فكان فعل القوة المدركة يشبه بالسكون وفعل القوة الشوقية أشبه بالحركة وعلى هذا يكون المراد بالحركة الحسية فعل القوة الشوقية فتكون الشهوة الحسية اسماً للشوق الحسي

اذا اجيب على الاول بانه ليس يفهم من قول اوغسطينوس ان حركة النفس

الحسية تنجم الى مشاعر البدن ان مشاعر البدن مندرجة تحت الشهوة الحسية بل
بالاخرى ان حركة الشهوة الحسية ميل الى مشاعر البدن اي لتشوقنا بها ما يدرك
بمشاعر البدن فتكون مشاعر البدن بمنزلة موطئات للشهوة الحسية

وعلى الثاني بان الشهوة الحسية انما هي قسمة للنطق الاعلى والنطق الادنى
باعتبار اشتراك هذه الثلاثة في فعل التحرك لان القوة المدركة التي يرجع اليها
النطق الاعلى والادنى محركة كالقوة الشوقية التي ترجع اليها الشهوة الحسية
وعلى الثالث بان الحية لم تظهر الخطية وتدع اليها فقط بل مالت اليها ايضاً
وباعتبار هذه الامالة يعبر بها عن الشهوة الحسية

الفصل الثاني

في ان الشوق الحسي هل ينقسم الى غشبية وشهوانية على انهما قوتان متغايرتان
يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الشوق الحسي ليس ينقسم الى غشبية
وشهوانية على انهما قوتان متغايرتان اذ انما يتعلق بالمضادة الواحدة قوة نفسانية
واحدة كما يتعلق البصر بالابيض والاسود على ما في كتاب النفس ٢ م ١٠٧
والملائم والضار ضدان . فاذا لكون موضوع الشهوانية هو الملائم وموضوع الغشبية
هو الضار يظهر ان الغشبية والشهوانية قوة نفسانية واحدة

٢ وايضاً ليس يتعلق الشوق الحسي الا بالملائم للحس . والملائم للحس هو موضوع
الشهوانية . فاذا ليس شوق حسي مغايراً للشهوانية

٣ وايضاً ان بغض يوجد في الغشبية فقد قال ايرونيوس في كلامه على قول
متى ١٣ يشبه مكوث السماوات خميراً الخ « لنمقن بالغشبية الرذائل » والبغض
لمضادته المحبة يوجد في الشهوانية . فاذا الشهوانية والغشبية قوة واحدة

لكن يمارض ذلك ان غريغوريوس النيصي ولده شقي جملاً الغشبية والشهوانية
قوتين هما جزآن للشوق الحسي الاول في كتاب طبيعة الانسان ب ١٦ والثاني في

كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٢٢

والجواب ان يقال ان الشوق الحسي قوة واحدة بالجنس تسمى الشهوة الحسية لكنها تنقسم الى قوتين هما نوعان للشوق الحسي اي الى غضبية وشهوانية ولتوضيح ذلك لا بد من اعتبار انه ليس يجب ان يكون في الموجودات الطبيعية الفاسدة ميل الى اجتلاب النافع واجتناب الضار فقط بل الى مدافعة المفاسد والاضداد التي تمنع النافع وتجلب الضار ايضاً كما انه ليس للنار ميل طبيعي الى الحرب عن المكان الادنى الذي لا يلائمها وقصد المكان الاعلى الملائم لها فقط بل الى دفع المفاسد والموانع ايضاً. ولما كان الشوق الحسي ميلاً تابعاً للدراك الحسي كما ان الشوق الطبيعي ميل تابع للصورة الطبيعية وجب ان يكون في الجزء الحسي قوتان شقيتان احدهما يميل بها الحيوان الى طلب الملائم للحس والحرب عن المنافر ويقال لها شهوانية والاخرى يميل بها الى مدافعة ما يمنع النافع ويجلب الضار ويقال لها غضبية ومن ثم يقال ان موضوعها شاق لا تتجهها الى دفع المنافرات والاستعلاء عليها وهذا الميلان لا يرجعان الى مبدأ واحد لان النفس قد تلقي بنفسها الى الموانع على خلاف ميل الشهوانية لدفع المنافرات على مقتضى ميل الغضبية فتكون الآم الغضبية منافية ايضاً في ما يظهر لآلام الشهوانية لان انقاد الشهوانية يخمد الغضب وانقاد الغضب يخمد الشهوانية في الاغلب وهذا واضح ايضاً من ان الغضبية بمنزلة حامية للشهوانية ومدافعة عنها لدفعها ما يمنع النافع الذي تشبه الشهوانية ويجلب الضار الذي تهرب عنه فكان مبدأ جميع الآم الغضبية من الآم الشهوانية ومنتهاهما اليها كما ينشأ الغضب عن الآم المنزل وبانتقامه ينتهي الى اللذة وكان تنازع الحيوانات ايضاً على موضوعات الشهوانية اي على الاطعمة والملاذ النحمية كما في كتاب الحيوانات ٩ ب ١

اذا اجيب على الاول بان القوة الشهوانية تتعلق بالملائم وبغير الملائم واما

الغضبية فالتما لتجه الى ممانعة غير الملائم الذي تدافعه
وعلى الثاني بانه كما ان في قوى الجزء الحسي المدركة قوة متغيلة اي مدركة لما
ليس يدركه الحس على ما اسلفنا في مب ٧٨ ف ٤ كذلك في الشوق الحسي
قوة متشوقة لما ليس ملائماً للذة الحس ولكنه مفيدٌ لوقاية الحيوان وهذه هي
القوة الغضبية

وعلى الثالث بان البغض مطلقاً يرجع الى الشهوانية ولكنه باعتبار المدافعة
الناتجة عن البغض يجوز ان يرجع الى الغضبية

الفصل الثالث

في ان الغضبية والشهوانية هل هما خاضعتان للنطق

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الغضبية والشهوانية ليستا خاضعتين
لالنطق لانهما جزآن للشهوة الحسية . والشهوة الحسية ليست خاضعة للنطق
ولذلك يُعبر عنها بالحية كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٢ ب ١٢ و ١٣ .
فاذا ليست الشهوانية والغضبية خاضعتين للنطق

٢ وايضاً ما كان خاضعاً لشيء فليس ينافيه . والغضبية والشهوانية منافيتان
لنطق كقول الرسول في رو ٧ : ٢٣ « ارى ناموساً آخر في اعضاءي منافياً لناموس
عقلي » . فاذا ليست الغضبية والشهوانية خاضعتين للنطق

٣ وايضاً كما ان القوة الشوقية هي ادنى من الجزء النطقي في النفس كذلك
القوة حساسة ايضاً . وليس جزء النفس احساس خاضعاً للنطق لاننا لسنا نسمع
او نرى متى شئنا . فكذا اذن ليست قوتنا الشوق الحسي اي الغضبية والشهوانية
خاضعتين للنطق

لكن يعارض ذلك قول الراهب شقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ١٢ « الخاضع
لنطق والمذعن له ينقسم الى شهوة وغضب »

والجواب ان يقال ان الغضبية والشهوانية تخضعان للجزء الاعلى المشتمل على العقل او النطق والارادة على ضربين احدهما باعتبار النطق والاخر باعتبار الارادة اما النطق فتخضعان له من جهة افعالهما وتحقيق ذلك ان من شأن الشوق الحسي في سائر الحيوانات ان يتحرك من القوة التخيلية كما ان الشاة لتخيلها عداوة الذئب تهرب منه وقد مر في م ب ٢٨ ف ٤ ان في الانسان مكان القوة التخيلية القوة المفكرة التي يسميها بعض النطق الجزئي لحكمها على المعاني الشخصية فكان من شأن الشوق الحسي في الانسان ان يتحرك منها . وهذا النطق الجزئي من شأنه ان يتحرك ويندبر في الانسان بحسب النطق الكلي ولذا كانت النتائج الجزئية تنبع في الاقضية عن القضايا الكلية وبذلك يتضح ان النطق الكلي يأمر الشوق الحسي الذي ينقسم الى شهوانية وغضبية وان هذا الشوق خاضع له ولان استمصال النتائج الجزئية من المبادئ الكلية ليس فعل العقل البسيط بل فعل النطق يقال ان الشهوانية والغضبية خاضعتان للنطق اخرى من كونها خاضعتين للعقل وايضاً فان كلاً يحد ذلك من نفسه بالتجربة لانه بملاحظة بعض امور كلية يحمى الغضب او الخوف او نحوهما او يتعيج ايضاً—واما الارادة فيخضع لها الشوق الحسي من جهة مباشرة الفعل التي تتم بالقوة المحركة في سائر الحيوانات تلحق الحركة حالاً شوق الشهوانية والغضبية كما ان الشاة متى خافت من الذئب هربت حالاً اذ ليس لها شوق اعلى فيمانع ذلك واما الانسان فليس يتحرك حالاً بحسب الشوق الغضبي والشهواني بل ينتظر امر الارادة التي هي الشوق الاعلى لان المحرك الثاني سبب جميع القوى المحركة المترتبة ليس يحرك الا بقوة المحرك الاول . فاذا ليس يكني الشوق الادنى التحريك من دون رضى الشوق الاعلى وهذا ما اراده الفيلسوف بقوله في كتاب النفس ٣ م ٥٧ «الشوق الاعلى يحرك الشوق الادنى كما يحرك الملك الاعلى الملك الادنى » فاذا الغضبية

والشهوانية خاضعتان للنطق

إذاً اجيب على الاول بان الشهوة الحسية انما يعبر عنها بالحية باعتبار ما هو خاص بها من جهة الجزء الحساس والغضبية والشهوانية يدلان بالاحرى على الشوق الحسي من جهة الفعل الذي تؤدى بان اليه بالنطق كما مر في ف ٢١ و٢

وعلى الثاني بانه يجب ان يعتبر في الحيوان سلطتان مطلقة وسياسية كما قال الفيلسوف في كتاب السياسة اب ٣ فالنفس متسلطة على البدن بالسلطة المطلقة والعقل متسلط على الشهوة بالسلطة السياسية والملكية والمراد بالسلطة المطلقة ما بها يتسلط متسلط على العبيد الذين ليس في مقدورهم ان يعاندوا امره في شيء اذ لا يملكون شيئاً وبالسلطة السياسية والملكية ما بها يتسلط متسلط على الاحرار الذين وان خضعوا لادارة واليهم لكنهم يملكون شيئاً يقدرون بقوته ان يعاندوا امره فالنفس اذن انما هي متسلطة على البدن بالسلطة المطلقة اذ ليس في مقدور اعضاء البدن ان تعاند امراً بل متى اشتت امراً تحركت اليه حالاً البدن والرجل وكل عضو من شأنه ان يتحرك بالحركة الارادية والعقل او النطق انما هو متسلط على الغضبية والشهوية بالسلطة السياسية لان الشوق الحسي يملك شيئاً خاصاً يقدر به ان يعصي امر النطق اذ ليس من شأن الشوق الحسي ان يتحرك في سائر الحيوانات من التخيلة وفي الانسان من المفكرة المدبرة من النطق الكلي فقط بل من الواهمة والحس ايضاً ولذلك نجد الغضبية او الشهوانية ممانعة للنطق عند ما نشعر او نتوهم شيئاً لذيذا ينهى عنه النطق او البيا بأمره وكون الغضبية والشهوانية معارضتين للنطق في شيء ما لا يبنى كونهما خاضعتين له

وعلى الثالث بان المشاعر تحتاج في افعالها الى محسوسات خارجة لتأثر بها ليس حضورها في قدرة النطق واما القوى الباطنة الشوقية والمدركة فلا تحتاج الى امور خارجة فكانت خاضعة لامر النطق الذي ليس في قدرته ان يهيج او

يحمد عواطف القوة الشوقية فقط بل ان يصوغ الصور الخيالية للقوة الواهمة ايضاً



المبحث الثاني والثمانون

في الارادة — وفيه خمسة فصول

ثم يجب النظر في الارادة والبحث في ذلك بدور على خمس مسائل — اهل تشتهي الارادة شيئاً بالضرورة — ٢ اهل تشتهي جميع الاشياء بالضرورة — ٣ اهل شي قوة اعلى من العقل — ٤ اهل تحرك العقل — ٥ اهل تنقسم الى غشبية وشهوانية

الفصل الاول

في ان الارادة هل تشتهي شيئاً بالضرورة

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان الارادة لا تشتهي شيئاً بالضرورة فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٥ ب ١٠ « متى كان شيء ضرورياً لم يكن ارادياً » وكل ما تشتهيه الارادة فهو ارادي . فاذا ليس شيء مما تشتهيه الارادة مشتهى بالضرورة

٢ وايضاً ان القوى النطقية تتعلق بالمتضادات كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٩ م ٣ . والارادة قوة نطقية لانها في الجزء النطقي كما في كتاب النفس ٣ م ٤٢ فاذا تتعلق بالمتضادات فاذا لا تحدّد نحو شيء بالضرورة

٣ وايضاً انما نحن ارباب افعالنا بالارادة . وما كان بالضرورة فلنا اربابه . فاذا يستحيل ان يكون فعل الارادة ضرورياً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٣ ب ٤ « الجميع يشتهون السعادة بارادة واحدة » فلهم يكن اشتها السعادة ضرورياً بل كان ممكناً لحلا منه قليل على الاقل . فالارادة اذن تريد شيئاً بالضرورة

والجواب ان يقال ان الضرورة ثقال على انحاء متكررة فان الضروري ما يتمتع
عدم وجوده وهذا يتصف به شيء اما من جهة مبداء داخل وهو المادة كقولنا
كل مركب من اجزاء متضادة فهو فاسد بالضرورة او الصورة كقولنا من الضرورة
ان يكون المثلث الزوايا ثلاث زوايا مساوية لقائمتين وهذه هي الضرورة الطبيعية
والمطلقة واما من جهة شيء خارج وهو الغاية او الفاعل اما الغاية فكما اذا تعذر
ادراك غرض او حسن ادراكه دون شيء وذلك كقولنا الطعام ضروري للحياة
والفرس ضروري للسفر وهذه الضرورة يقال لها ضرورة الغاية وقد تسمى بالغائدة
واما الفاعل فكما اذا أكره مكره من فاعل ما بحيث ينعذر عليه فعل العكس
وهذه الضرورة يقال لها ضرورة القسر فهي اذت منافية للارادة بالكلية لان
القسري عندنا ما كان مضاداً للميل الذي هو حركة الارادة ميل ما الى شيء ولهذا
كما يقال اشياء طبيعية لكونه على وفق ميل الطبيعة كذلك يقال لشيء ارادي
لكونه على وفق ميل الارادة فاذا كما يستحيل ان يكون شيء قسرياً وطبيعياً معاً
كذلك يستحيل ان يكون شيء اكرهياً او قسرياً وارادياً معاً على الاطلاق واما
ضرورة الغاية فليست منافية للارادة اذ لا يمكن حينئذ الوصول الى الغاية الا
بطريق واحد كما ينشأ عن ارادة قطع البحر ضرورة ارادة السفينة وكذا ليست
الضرورة الطبيعية ايضاً منافية لما بل كما ان العقل يتعلق ضرورة بالمبادئ الأولى
كذلك يجب ان يتعلق الارادة ضرورةً بالغاية القصوى التي هي السعادة لان
الغاية في العمليات كالمبادئ في النظريات كما في الطبيعيات كـ ٨٩م ٢ ضرورة ان
ما كان طبيعياً شيء وغير متحرك فهو اساس ومبدأ لجميع ما سواه لان الطبيعة
هي الأولى في كل شيء وكل حركة فهي تصدر عن شيء غير متحرك
اذا اجيب على الاول بانه يجب حمل كلام اوغسطينوس على الضروري بضرورة
القسر واما الضرورة الطبيعية فلا تزيل اختيار الارادة كما قال هو نفسه في المحل

المذكور

وعلى الثاني بان الارادة بحسب كونها تريد شيئاً بالطبع هي اكثر محاذاة لعقل
المبادئ الطبيعية منها للنطق الذي يتعلق بالمتقابلات فاذا كونها بهذا الاعتبار
عقلية اخرى من كونها نطقية

وعلى الثالث باننا انما نحن ارباب افعالنا باعتبار قدرتنا على انتخاب هذا او ذلك
والا انتخاب ليس يتعلق بالغاية بل بالواسطة المؤدية الى الغاية كما في الخلقيات
ك ٣ ب ٢ فاذا ليس اشتها الغاية القصوى مما نحن اربابه

الفصل الثاني

في ان الارادة هل تريد بالضرورة جميع ما تريده

يُخطئ الى الثاني بان يقال: يظهر ان الارادة تريد بالضرورة جميع ما تريده
فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مق ٢٣ « انشر يحدث بدون
الارادة » فالارادة اذن تميل بالضرورة الى الخير المعروض لها
٢ وايضاً ان نسبة موضوع الارادة الى الارادة نسبة المحرك الى المتحرك .
وحركة المتحرك تحصل بالضرورة عن المحرك . فيظهر اذن ان موضوع الارادة
يحركها بالضرورة

٣ وايضاً كما ان المدرك بالحس هو موضوع الشوق الحسي كذلك المدرك
بالعقل هو موضوع الشوق العقلي الذي يقال له ارادة . والمدرك بالحس يحرك
الشوق الحسي بالضرورة فقد قال اوغسطينوس في شرح نك ك ٩ ب ١٤ ان
الحيوانات تتحرك بالمرئيات . فيظهر اذن ان المدرك بالعقل يحرك الارادة بالضرورة
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الرجوع ١ ب ٩ « الارادة
هي اعمل الاثم وصلاح السيرة » فهي اذن متعلقة بالمتقابلات فاذا ليست تريد
بالضرورة كل ما تريده

والجواب ان يقال ان الارادة لا تريد بالضرورة كل ما تريده وتوضح ذلك
انه كما ان العقل يتعلق طبعاً بضرورة المبادئ الأولى كذلك الارادة تتعلق طبعاً
بضرورة الغاية القصوى على ما تقدم في الفصل السابق ومن المعقولات ما ليس
له علاقة لازمة مع المبادئ الأولى كالتقضايا الممكنة التي ليس يلزم من ارتفاعها
ارتفاع المبادئ الأولى وهذه لا يوافق العقل عليها بالضرورة ومنها قضايا ضرورية
لها علاقة لازمة مع المبادئ الأولى كالتقضايا البرهانية التي يلزم من ارتفاعها
ارتفاع المبادئ الأولى وهذه يوافق العقل عليها بالضرورة متى ادرك بالبرهان
العلاقة اللازمة التي للتأخر مع المبادئ وما لم يدرك بالبرهان لزوم هذه العلاقة
فلا يوافق عليها بالضرورة وكذا الشأن من جهة الارادة فان من الخيرات الجزئية
ما ليس له علاقة لازمة مع السعادة لجواز ان يكون الانسان سعيداً بدونها وهذا
لا يتعلق به الارادة ضرورة ومنها ما له علاقة لازمة مع السعادة وهو ما به يلتصق
الانسان بالله الذي به وحده تقوم السعادة الحقة ولكن قبل ان يثبت يقيناً بالرؤية
الالهية لزوم هذه العلاقة لا يتعلق الارادة ضرورةً بالله ولا بما هو خاص به وما
ارادة من يرى الله بذاته فانها تتعلق ضرورةً بالله كما نريد الآن بالضرورة ان
نكون سعداء فقد وضع اذن ان الارادة لا تريد بالضرورة كل ما تريده
اذا اجيب على الاول بان الارادة لا يمكن ان تميل الى شيء الا باعتبار كونه
خيراً ولان الخير متكرر لا تتحدد نحو واحد بالضرورة
وعلى الثاني بان الحرك انما يصدر الحركة بالضرورة في المتحرك متى كانت قوته
مجاورة للمتحرك بحيث نتناول كل ما فيه بالقوة ولما كان ما بالقوة في الارادة
انما هو بالنظر الى الخير الكلي والكامل لم يكن كل ما فيها من القوة خاضعاً للخير
جزئي فلم تكن تتحرك منه بالضرورة
وعلى الثالث بان القوة الحسية ليست قوة حاكمة بين امور مختلفة كالنطق

بل انما تدرك شيئاً واحداً ادراكاً بسيطاً ولذلك تحرك الشوق الحسي تحريكاً معيناً
بحسب ذلك الشيء واما النطق فهو حاكم بين امور . يتكثرة فجازات يتحرك
الشوق العقلي اي الارادة من امور كثيرة ولم يجب ان يتحرك من واحد بالضرورة
الفصل الثالث

في ان الارادة هل هي قوة اعلى من العقل .

يُختص إلى الثالث بان يقال : يظهر ان الارادة قوة اعلى من العقل لان الخير
والغاية هما موضوع الارادة . والغاية هي العلة الأولى والعليا . فالارادة اذن هي
القوة الأولى والعليا

٢ وايضاً اننا نجد الاشياء الطبيعية تنتقل من الناقص الى الكامل وهذا يظهر
في القوى النفسانية ايضاً فانه ينتقل من الحس الى العقل الذي هو اشرف .
والانتقال الطبيعي انما هو من فعل العقل الى فعل الارادة . فالارادة اذن قوة
أكمل واشرف من العقل

٣ وايضاً ان الملكات معادلة للقوى مُعَادِلَةُ الْكَمَلَاتِ لِلْمُكَمَّلَاتِ . والملكة
التي بها تستكمل الارادة وهي المحبة هي اشرف من الملكات التي بها يستكمل العقل
ففي ١ كور ١٣ : ٢ « لو كنت اعلم جميع الاسرار ولو كان لي الايمان كله ولم
تكن في المحبة فلست بشيء » فالارادة اذن قوة اعلى من العقل .
لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف أثبت في الحقائق ك ١٠ ب ٧ ان القوة
النفسانية العليا هي العقل

والجواب ان يقال ان علو شيء على آخر يجوز اعتباره على نحوين مطلقاً ومن
وجه فيعتبر شيء كذا مطلقاً بحسب كونه كذا في نفسه ويعتبر كذا من وجه من
حيث يقال له كذا بالنظر الى آخر فاذا اعتبر العقل والارادة في انفسهما كان
العقل اعلى وهذا يظهر من انقياس بين موضوعيهما فان موضوع العقل اكثر

سذاجة وإطلاقاً من موضوع الإرادة لأن موضوع العقل هو حقيقة الخير المشتبه
والخير المشتبه القائمة حقيقته في العقل هو موضوع الإرادة وكلما كان شيء أشد
بساطة وتجرداً كان في نفسه أنبل وأعلى ولذا كان موضوع العقل أعلى من موضوع
الإرادة ولأن اعتبار مرتبة القوة تابع لاعتبار مرتبة الموضوع يلزم أن العقل في
نفسه ومطلقاً أشرف وأعلى من الإرادة وأما من وجه وبالنسبة إلى آخر فقد
تكون الإرادة أعلى من العقل من طريق أن موضوعها موجود في شيء أعلى مما
يوجد فيه موضوع العقل كما لو قلنا السمع أشرف بوجه من البصر من حيث أن
محل الصوت أشرف من محل اللون وإن كان اللون في ذاته أشرف وأبسط من
الصوت فقد أسلفنا في م ب ١٦ ف ١ و م ب ٢٧ ف ٤ أن فعل العقل يقوم بمحصل
حقيقة الشيء المعقول في العاقل وفعل الإرادة يتم بميل الإرادة إلى الشيء باعتبارها
في نفسه ومن ثم قال الفيلسوف في الالهييات ك ٦ م ٨ أن الخير والشر اللذين
هما موضوعا الإرادة موجودان في الخارج والحق والباطل اللذين هما موضوعا العقل
موجودان في الذهن فإذا متى كان الشيء الخارج الموجود فيه الخير أشرف من
النفس الموجود فيها الحقيقة المعقولة كانت الإرادة بالنسبة إلى ذلك الشيء أعلى
من العقل ومتى كان الشيء الخارج الموجود فيه الخير أدنى من النفس كان العقل
أيضاً بالنسبة إلى ذلك الشيء أعلى من الإرادة ولذا كانت محبة الله أفضل من
معرفة وبمعكس ذلك كانت معرفة الجسمانيات أفضل من محبتها . وأما مطلقاً
فالعقل أشرف من الإرادة

إذاً اجيب على الأول بأن اعتبار العلة يؤخذ بحسب نسبة شيء إلى آخر
واعتبار الخير في هذه النسبة أسبق وأما الحق فيقال بأكثر إطلاقاً ويدل على
حقيقة الخير ومن ثم كان الخير حقاً ما . على أن الحق أيضاً خير ما من حيث أن
العقل شيء ما والحق غاية له وهذه الغاية اسمي من سائر الغايات كما أن العقل

اسمى من سائر القوى

وعلى الثاني بان ما كان اسبق بالكون والزمان فهو انقص لتقدم القوة على الفعل والنقص على الكمال بالزمان في واحد بعينه واما ما كان اسبق مطلقاً وفي رتبة الطبيعة فهو اكمل والفعل بهذا الاعتبار متقدم على القوة وبهذا الوجه يكون العقل متقدماً على الارادة تقدم المحرك على المتحرك والفاعل على المنفعل لان الخير المعقول يحرك الارادة

وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض يتجه على الارادة بالنسبة الى ما فوق النفس لان فضيلة المحبة هي التي بها نحب الله

الفصل الرابع

في ان الارادة هل تحرك العقل

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الارادة لا تحرك العقل فان المحرك هو اشرف من المتحرك ومتقدم عليه لان المحرك فاعل والفاعل اشرف من المنفعل كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ١٦ والفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ١٩ والعقل متقدم على الارادة واشرف منها كما تقدم في الفصل السابق . فالارادة اذن لا تحرك العقل

٢ وايضاً ليس يحرك المحرك من المتحرك الا بالعرض . والعقل يحرك الارادة لان المشتبه المدرك بالعقل محرك غير متحرك والشموة محرك متحرك . فالعقل اذن ليس يحرك من الارادة

٣ وايضاً ليس في قدرتنا ان نريد شيئاً ما لم نعقله فلو كانت الارادة تحرك الى التعقل بارادتها التعقل لوجب ان تكون تلك الارادة متقدمة على تعقل آخر وذلك التعقل متقدماً على ارادة أخرى وهكذا الى غير نهاية وهذا ممتنع . فالارادة اذن لا تحرك العقل

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ب ٢٦ «لنا ان نتعلم الفن الذي نريده او لا نتعلمه» وانما يكون شي لا لنا اي في قدرتنا بالارادة وانما نتعلم الفنون بالعقل . فالارادة اذن تحرك العقل

والجواب ان يقال ان شيئاً يقال له محرك على ضربين اجمدهما بطريق الغاية كما يقال ان الغاية تحرك الفاعل وبهذا الوجه يحرك العقل الارادة لان الخير المعقول هو موضوع الارادة ويحركها على انه غاية لها والثاني بطريق الفاعل كما يحرك المتغير المتغير والدافع المدفوع وبهذا الوجه تحرك الارادة العقل وسائر القوى النفسانية كما قال السلوس في الاشباه ب ٢ وتحقق ذلك ان ما كان من القوى الفعلية المترتبة متجهاً الى الغاية الكلية فهو محرك ما كان منها متجهاً الى غايات جزئية وهذا ظاهر في الفواعل الطبيعية والسياسية فان الفلك الذي يفعل لحفظ الكائنات والفسادات الكلية يحرك جميع الاجرام السافلة التي كل منها يفعل لحفظ نوعه او شخصه والملك الذي يقصد خير مملكته كلها العام يحرك بامره جميع الولاة المقلد كل منهم سياسة مدينة مخصوصة وموضوع الارادة هو مطلق الخير والغاية وكل قوة فلها نسبة الى خير خاص ملائم لها كنسبة البصر الى ادراك اللون ونسبة العقل الى ادراك الحق ولذا كانت الارادة تحرك بطريق الفاعل جميع القوى النفسانية الى افعالها ما عدا القوى الطبيعية التي للنفس الغاذية فانها ليست خاضعة لاختيارنا

اذ اوجب على الاول بانه يجوز اعتبار العقل من وجهين من حيث هو مدرك للموجود والحق الكلي ومن حيث هو شي لا ما وقوة جزئية ذات فعل محدود وكذا يجوز اعتبار الارادة من وجهين من جهة عموم موضوعها اي من حيث تشتهي مطلق الخير ومن جهة كونها قوة نفسانية محدودة ذات فعل محدود فاذا اعتبر العقل والارادة من جهة عموم موضوعهما كان العقل اعلى مطلقاً واشرف من

الارادة كما مر في الفصل السابق واذا اعتبر العقل من جهة عموم موضوعه والارادة من جهة كونها قوة محدودة كان العقل ايضاً أعلى من الارادة ومتقدماً عليها لاندراج الارادة وفعلها وموضوعها تحت حقيقة الوجود والحق المدركة بالعقل فكان العقل يعقل الارادة وفعلها وموضوعها كما يعقل العقولات الأخر الخصوصية كالحجر والخشب المندرجين تحت حقيقة الوجود والحق العامة. واذا اعتبرت الارادة من جهة عموم موضوعها الذي هو الخير والعقل من جهة كونه شيئاً ما وقوة مخصوصة كان العقل وتعلله وموضوعه الذي هو الحق مندرجة تحت حقيقة الخير العامة اندراج الخاص لان كلاً منها خيرٌ خاصٌ وبهذا الاعتبار تكون الارادة أعلى من العقل ويجوز ان تحركه وبذلك يظهر وجه اندراج كل من هاتين القوتين تحت فعل الأخرى لان العقل يعقل ان الارادة تريد والارادة تريد ان العقل يعقل وبجامع الحجة كان الخير مندرجاً تحت الحق من حيث هو حق ما معقول والحق مندرجاً تحت الخير من حيث هو خير ما مُشْتَهَى وعلى الثاني بان تحريك العقل للارادة على خلاف تحريك الارادة للعقل كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بانه ليس يلزم التسلسل بل ينتهي الى العقل على انه الأول فان كل حركة ارادية لا بد ان تكون مسبقةً بادراكٍ وليس كل ادراك مسبوقاً بحركة ارادية بل ان مبدأ الملاحظة والتعقل مبدأ عقلي أعلى من عقلنا وهو الله كما قال ايضاً ارسطو في الخليقات ك ٧ ب ١٨ وبهذا الوجه أوضح ان ليس في ذلك تسلسل الى غير النهاية

الفصل الخامس

في انه هل يجب قسمة الشوق الاعلى الى غضبية وشهوانية يُخطئ الى الخامس بان يقال : يظهر انه يجب قسمة الشوق الاعلى الذي هو

الارادة الى غضبية وشهوانية لان القوة الشهوانية تقال من الاشتها والغضبية من الغضبة . وبعض الشهوة لا يجوز ان يرجع الى الشوق الحسي بل الى الشوق العقلي الذي هو الارادة فقط كشهوة الحكمة الواردة في قوله في حاك ٢١:٦ « شهوة الحكمة تبلغ الى الماكوت الدائم » وبعض الغضب ايضاً لا يجوز ان يرجع الى الشوق الحسي بل الى الشوق العقلي فقط كما اذا غضبنا من الرذائل ومن ثم انه ايرونيسوس الى وجوب مقتنا الرذائل في الغضبية . فاذا يجب ان ينقسم الشوق العقلي الى غضبية وشهوانية كالشوق الحسي

٢ وايضاً المشهور ان المحبة في الشهوانية والرجاء في الغضبية . ويمتنع ان يكونا في الشوق الحسي اذ ليس موضوعهما محسوساً بل معقولاً . فاذا يجب اثبات شهوانية وغضبية في الجزء العقلي

٣ وايضاً في كتاب الروح والنفس ب ٣ ان القوة الغضبية والشهوانية والطقية توجد في النفس قبل اتصالها بالبدن . وليس قوة من قوى الجزء الحساس مختصة بالنفس فقط بل بالمركب كما تقدم في مب ٧٨ . ف ٥ . ٨ . فاذا يوجد غضبية وشهوانية في الارادة التي هي الشوق العقلي

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس النيصي في كتاب طيعة الانسان ب ١٦ « ينقسم جزء النفس الغير الناطق الى شهواني وغضبي » وقول الدهشقي مثل ذلك ايضاً في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ١٢ وقول الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٤٢ ان « محل الارادة النطق واما جزء النفس الغير الناطق ففيه الشهوة والغضب »

والجواب ان يقال ليس الغضبية والشهوانية جزئين للشوق العقلي الذي يقال له ارادة فقد مر في مب ٧٧ ف ٣ و مب ٧٩ ف ٧ ان القوة المتجهة الى موضوع باعتبار حقيقة عامة لا تختلف بالفصول الخاصة المندرجة تحت تلك الحقيقة العامة

كما ان البصر لا يتجه نحو المرئي باعتبار كونه متلوّاً ليس يتكثّر بتكثّر انواع
الالوان فلو كان ثمة قوة تتعلق بالابيض من حيث هو ابيض لكانت مغايرة للقوة
التي تتعلق بالاسود من حيث هو اسود . والشوق الحسي ليس يتجه الى حقيقة
الخير العامة لان الحس ليس يدرك الكلي فكان للشوق الحسي اجزاء مختلفة
باختلاف حقائق الخيرات الجزئية فان الشهوانية لتجه نحو حقيقة الخير الخاصة من
حيث هو ملذوذ للحس وملائم للطبع والغضبية لتجه نحو حقيقة الخير من حيث
هو دافع وممانع للضار . واما الارادة التي هي الشوق العقلي فتتجه الى الخير باعتبار
حقيقته المطلقة فلم يكن فيها قوى شوية مختلفة حتى يكون في الشوق العقلي قوة
غضبية وقوة شهوانية كما انه ليس يوجد من جهة العقل قوى مدركة متكررة
وان وجد ذلك من جهة الحس

اذا اوجب على الاول بان للحبة والشهوة ونحوهما اعتبارين احدهما انها الالم
مصعوبة ببعض تهيج نفسي وهذا هو المشهور فيها ولا وجود لما بهذا الاعتبار
الا في الشوق الحسي فقط والآخر انها تدل على عاطفة بسيطة دون الالم او تهيج
نفساني وهي بهذا الاعتبار افعال للارادة ويجوز ان يتصف بها ايضاً الملائكة
والله ولكنها ليست بهذا الوجه الى قوى مختلفة بل الى قوة واحدة فقط وهي
التي يقال لها ارادة

وعلى الثاني بانه يجوز ان يقال للارادة غضبية باعتبار رادتها دفع الشر لا بقوة
الالم بل بحكم النطق ويجوز ايضاً ان يقال لما شهوانية باعتبار اشتهاها الخير على
النحو المذكور وعلى هذا تكون المحبة والرجاء في الغضبية والشهوانية اي في الارادة
باعتبارها من جهة هذين الفعلين . وكذا يجوز ان يكون المراد بقول كتاب الروح
والنفس ان الغضبية والشهوانية توجدان في النفس قبل اتصالها بالبدن الترتب
الطبيعي دون الزماني وان كان لا يجب التعويل على قول هذا الكتاب

وبذلك يتضح الجواب على الثالث



المبحث الثالث والثمانون

في الاختيار — وفيه أربعة فصول

ثم يبحث في الاختيار والبحث في ذلك بدور على أربع مسائل — ١ هل الانسان ذو اختيار
— ٢ في ان الاختيار هل هو قوة او فعل او ملكة — ٣ في انه اذا كان قوة هل هو قوة
شوقية او مدركة — ٤ في انه اذا كان قوة شوقية هل هو نفس قوة الارادة او قوة أخرى

الفصل الأول

في ان الانسان هل هو ذو اختيار

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان الانسان ليس بذي اختيار لان كل
ذي اختيار فانه يفعل ما يشاء . والانسان ليس يفعل ما يشاء ففي رو ١٩ : ٧
« لاني لست افعل خيرا الذي اريده بل الشر الذي لا اريده اياه افعل » فاذا

ليس الانسان ذا اختيار

٢ وايضا كل ذي اختيار فله ان يشاء وان لا يشاء وان يفعل وان لا يفعل .
والانسان ليس له ذلك ففي رو ٩ : ١٦ « ليس الامر لمن يشاء ولا لمن يسعى »

اي ليس المشيئة والنهي لهما . فاذا ليس الانسان ذا اختيار

٣ وايضا ان المختار ما كان علة لنفسه كما في الالهيات ك ١ ب ٢ اذا ليس

المختار من آخر مختار . والله يعرك الارادة ففي ام ٢١ : ١ « قلب الملك في يد

الرب وحيثما شاء يميله » وفي فيل ٢ : ١٣ « الله هو الذي يعمل فيكم الارادة

والعمل » فاذا ليس للانسان مختارا

٤ وايضاً كل ذي اختيار فهو ربُّ افعاله . وليس الانسان ربَّ افعاله ففي
ار ١٠: ٢٢ « ليس للانسان طريقه ولا للرجل ان يسدّد خطواته » . فاذا ليس
الانسان ذا اختيار

٥ وايضاً قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٥ « كلُّ يرى الغاية بحسب
كيفيته » وليس في قدرتنا ان نكيف بكيفية كذا بل انما يحصل ذلك لنا
بالطبع . فاذا انما ندرك غايته ما بالطبع لا بالاختيار
لكن يعارض ذلك قوله في سي ١٥: ١٤ « الله صنع الانسان في البدء وتركه
في يد مشورته » اي في اختياره كما قال الشارح

والجواب ان يقال ان الانسان ذو اختيار والا لم يكن في النصائح والتحذيرات
والاوامر والنواهي والثواب والعقاب فائدة وتوضح ذلك ان من الاشياء ما يفعل
دون حكم كتعرك الحجر الى اسفل ومثله جميع الموجودات الفاقدة الادراك
ومنها ما يفعل بحكم غير اختياري كالبهائم فان الشاة تحكم عند رؤيتها الذئب بوجوب
الهرب منه حكماً طبيعياً غير اختياري لانها لا تحكم بذلك عن قياس بل بالفرزة
الطبيعية وكذا الشأن في جميع احكام البهائم . اما الانسان فانه يفعل بحكم لانه
بالقوة المدركة يحكم بوجوب طلب شيء او الهرب عنه ولان حكمه هذا ليس
بالفرزة الطبيعية في المفعول الجزئي بل بضرب من القياس النطقي فهو يفعل
بحكم اختياري مع جواز ان يفعل الخلاف فان النطق يتعلق في الممكنات
بالمقابلات كما يتضح من الاقبة الجدلية والجميع الخطائية . والمفعولات الجزئية
ممكنت فكان حكم النطق فيها يتعلق بالمقابلات وليس مترجماً الى واحد ولكون
الانسان ناطقاً فلا بد من ثمة ان يكون ذا اختيار

اذ اوجب على الاول بان الشوق الحسي وان كان خاضعاً للنطق لكنه يجوز
ان يخالفه في شيء ما باشتهائه خلاف ما يرشد اليه النطق كما تقدم في مب ٨١

ف ٣ نخير اذن ان لا يفعل الانسان متى شاء اي ان لا يشتحي خلاف ما يرشد اليه النطق على ما قال اوغسطينوس في شرحه للحل المورد في رده على يولينوس ك ٣ ب ٢٦

وعلى الثاني بان ليس المراد بكلام الرسول المورد ان الانسان لا يشاء ولا يسمي اختياراً بل ان اختياره ليس يكتفي لذلك ما لم يتحرك ويُعَصَد من الله وعلى الثالث بان الاختيار علة لحركة نفسه لان الانسان باختياره يحرك نفسه الى الفعل لكن ليس ضرورياً للاختيار ان يكون المختار هو العلة الأولى لنفسه كما ليس يلزم لكون شيء علة لآخر ان يكون علة الأولى . فالله هو العلة الأولى للحركة للعلل الطبيعية والارادية وكما انه بتحريكه العلل الطبيعية لا يزيل كون افعالها طبيعية كذلك بتحريكه العلل الارادية لا يزيل كون افعالها ارادية بل بالأحرى يقرر ذلك لما لانه انما يفعل في شيء بحسب خاصيته

وعلى الرابع بانه انما يقال ليس للانسان طريقة باعتبار امضاء انتخاباته الذي قد يتمتع عليه شاء ام أبى واما الانتخابات فهي لنا ومع ذلك فلا بد فيها من المدد الالهي وعلى الخامس بان كيفية الانسان على ضربين طبيعية وواردة من خارج فالكيفية الطبيعية قد تكون من جهة الجزء العقلي وقد تكون من جهة البدن والقوى المستندة الى البدن فمن طريق كون الانسان متكيفاً بكيفية طبيعية متعلقة بالجزء العقلي يتشوق طبعاً للغاية القصوى اي السعادة وهذا الشوق طبيعي وغير خاضع للاختيار كما يتضح مما مر في البحث السابق ف ٢٠ ومن جهة البدن والقوى المستندة اليه يجوز ان يكون الانسان متكيفاً بكيفية طبيعية من جهة المزاج او الاستعداد الحاصل له من تأثير العلل الجسمية المازة عنه الجزء العقلي لعدم كونه فعل جسم ما وعلى هذا فانما يرى كل الغاية بحسب كيفيته الجسمية لان الانسان بحسب استعداد هذه يميل الى انتخاب شيء او ابتذاله على ان هذه الأميال

خاضعة لحكم النطق لخضوع الشوق الأدنى له كما تقدم في مب ٨١ ف ٣ فليست قاذحة في الاختيار . واما الكيفيات الواردة من خارج فكممتلكات والآلام التي بها يكون الانسان الى شيء ميل منه الى آخر على ان هذه لا ميل ايضاً خاضعة لحكم النطق بل هذه الكيفيات ايضاً خاضعة له من حيث ان في قدرتنا ان نحصل عليها بفعالنا ايها او باستعدادنا اليها او ان نزيلها عنه وهكذا لا يكون في ذلك شيء منفيّاً للاختيار

الفصل الثاني

في ان الاختيار من حرة

يُخطئ اني الثاني بان يقل : يظهر ان الاختيار ليس بقوة اذ انما هو الحكم الطوعي . واحكم ليس قوة بل فعلاً . فاذا ليس الاختيار قوة ٢ وايضاً يقال ان الاختيار هو قوة الارادة والعقل . والمراد بالقوة هنا سهولة المقدرة الحاصلة بالملكة . فاذا الاختيار ملكة وقال ايضاً برنردوس في كتاب النعمة والاختيار ب ٢ « الاختيار ملكة نفسانية طوعية » فاذا ليس قوة ٣ وايضاً لا ترتفع قوة طبيعية بالخطيئة . والاختيار يرتفع بالخطيئة فقد قال اوغسطينوس في كتاب انكيريديون ب ٣٠ ان « الانسان بصرفه اختياره الى الشر خسر ذاته واختياره » فاذا ليس الاختيار قوة

لكن يعارض ذلك ان ليس شيء محلاً للملكة في ما يظهر سوى القوة . والاختيار هو محل النعمة التي يساعدتها ينتخب الخير . فهو اذن قوة

والجواب ن يقال ان الاختيار وان كان يدل بقوة وضعه على فعل مخصوص الا ان المراد به في الاصطلاح ما هو مبدأ لذلك الفعل اي ما به يحكم الانسان مختاراً ومبدأ الفعل عندنا انه هو القوة والملكة اذ انما ندرك شيئاً بالعلم وبالقوة العاقلة فلا بد اذن ان يكون الاختيار قوة او ملكة او قوة مصحوبة بملكة اما

انه ليس قوة ولا قوة مصحوبة بملكة فظاهر من وجهين احدهما انه لو كان ملكة لوجب ان يكون ملكة طبيعية لان من طبع الانسان ان يكون ذا اختيار وليس لنا ملكة طبيعية بالنظر الى ما هو خاضع للاختيار لان ما لنا ملكة طبيعية بالنظر اليه نيل اليه بالطبع كمننا الى التصديق بالمبادئ الأول وما نيل اليه بالطبع فليس خاضعاً للاختيار كما مر الكلام على تشوق السعادة في مب ٨٢ ف ١ و ٢ فاذا كون الاختيار ملكة طبيعية منافع لحقيقته ولكونه ملكة غير طبيعية منافع لطبيعته فهو اذن ليس ملكة بوجه . والآخرون الملكات يقال باعتبار نسبتنا الى الآلام او الافعال نسبة محمودة او مذمومة كما في الخلقيات ك ٢ ب ٥ فان لنا بالعفة نسبة محمودة الى الشهوات وبالفجور نسبة مذمومة ولنا ايضاً بالعلم نسبة محمودة الى فعل العقل متى ادركنا الحق وبالمملكة المضادة له نسبة مذمومة . والاختيار متساوي النسبة الى انتخاب الخير او الشر فيستحيل ان يكون ملكة فهو اذن قوة

• اذا اوجب على الاول بانه قد جرت العادة بان تسمى القوة باسم الفعل وعلى هذا أطلق اسم الفعل الذي هو الحكم الطوعي على القوة التي هي مبدؤه ولو كان المراد بالاختيار الفعل لما استقر دائماً في الانسان

وعلى الثاني بانه قد يراد بالقوة سهولة القدرة على الفعل وبهذا المعنى أخذت في حد الاختيار واما برزدوس فلم يأخذ الملكة بحسب كونها قسمة للقوة بل بحسب دلالتها على ما لصاحبها من نسبة ما الى الفعل وهذا يكون بالقوة وبالمملكة فان للانسان نسبة الى الفعل بالقوة من حيث هو قادر ان يفعل وبالمملكة من حيث هو مستعد لان يفعل خيراً وشرّاً

وعلى الثالث بانه يقال ان الانسان خسر بالخطيئة الاختيار ليس باعتبار الاختيار الطبيعي الذي هو الخلو عن القسر بل باعتبار الاختيار الذي هو الخلو

عن الاثم والشقاء والذي سيأتي الكلام عليه في باب الأدبيات في القسم الثاني
من هذا الكتاب

الفصل الثالث

في ان الاختيار هل هو قوة شوقية

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الاختيار ليس قوة شوقية بل مدركة
فقد قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٢٧ «ان الاختيار وُجِدَ حالاً مع
الجزء النطقي» . والنطق قوة مدركة . فاذا الاختيار ايضاً قوة مدركة .
٢ وايضاً ان معنى الاختيار الحكم الطوعي . والحكم فعل القوة المدركة .
فالاختيار اذن قوة مدركة

٣ وايضاً ان الانتخاب انما هو بالخصوص الى الاختيار . ويظهر ان الانتخاب
من قبيل الادراك لدلالته على قياس شيء الى آخر وهذا الى القوة المدركة .
فالاختيار اذن قوة مدركة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلفيات ك ٢ ب ٢ «الانتخاب اشتهاؤ
ما في قدرتنا» والاشتهاء فعل القوة الشوقية فكذا الانتخاب ايضاً . والاختيار هو
ما به نتخب . فهو اذن قوة شوقية

والجواب ان يقال ان خاصة الاختيار هي الانتخاب اذ انما يقال لنا ذوو اختيار
من طريق ان لنا ان نقبل شيئاً او نرفضه وهذا هو الانتخاب فوجب من ثم اعتبار
طبيعة الاختيار من جهة الانتخاب والانتخاب يقتضي شيئاً من جهة القوة المدركة
وشيئاً من جهة القوة الشوقية اما من جهة القوة المدركة فيقتضي الرأي الذي به
يُحكم في انه شيء الأمرين يجب ان يُفضل على الآخر واما من جهة القوة الشوقية
فيقتضي ان يُقبل بالشوق ما يُحكم به بالرأي ولهذا لم يجزم ارسطو في الانتخاب هل
هو اخص بالقوة الشوقية او بالقوة المدركة كما في الخلفيات ك ٦ ب ٢ فقد قال ان

الانتخاب اما عقل شوقٍ او شوقٍ عقليٍّ لكنه في ٣ من الخلقيات ب ١٣ جخ الى انه شوقٌ عقلي حيث سماه اشتهاةً حاصلًا بالرأي وتحقيق ذلك ان موضوع الانتخاب الخاص هو ما الى الناية وهذا من حيث هو كذلك متضمن حقيقة الخير الذي يقال له نافعٌ فاذا لكون الخير من حيث هو كذلك هو موضوع الشوق يلزم ان الانتخاب هو بالاصالة فعل القوة الشوقية وهكذا يكون الاختيار قوة شوقية اذا اجيب على الاول بان القوى الشوقية مقارنة للقوى المدركة وبناء على هذا

قال الدمشقي ان الاختيار وجد حالاً مع الجزء النطقي وعلى اثباتي بان الحكم نتيجة للرأي وترجيح له والرأي يترجم اولاً بقضاء العقل وثانياً بقبول الشوق ومن ثم قال الفيلسوف في الخلقيات ل ٣ ب ٣ « متى حكمنا بالاستناد الى الرأي اشتيناه بحسب الرأي » وبهذا الاعتبار يقال ان الانتخاب ضرب من الحكم الذي به يسمى الاختيار

وعلى الثالث بان ذلك القياس المدلول عليه باسم الانتخاب راجع الى الرأي السابق الخاص بالنطق لان الشوق وان لم يكن قوة قياسية الا انه لتحركه من القوة المدركة الفاعلة القياس كان له ما يشبه القياس لتفضيله شيئاً على آخر

الفصل الرابع

في ان الاختيار هل هو قوة مغايرة للارادة

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الاختيار قوة مغايرة للارادة فقد قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٢٢ ان تِلْزِيسَ غيرٌ وبُولُزِيسَ غيرٌ وتِلْزِيسَ هو الارادة وبُولُزِيسَ هو الاختيار فيما يظهر لان بُولُزِيسَ عنده هو الارادة التي هي بالنسبة الى شيءٍ اي ارادة شيءٍ بالقياس الى آخر فيظهر اذن ان الاختيار قوة مغايرة للارادة

٢ وايضاً ان القوى تُعرَفُ بالافعال والانتخاب الذي هو فعل الاختيار مغايرٌ

للارادة كما في الخلقيات ك ٣ ب ٢ لان الارادة تتعلق بالغاية والانتخاب يتعلق
بما الى الغاية . فالاختيار اذن قوة مغايرة للارادة
٣ وايضاً ان الارادة شوق عقلي ولنا من جهة العقل قوتان فعلية وانفعالية
فيجب اذن ان يكون من جهة الشوق العقلي قوة أخرى غير الارادة وليس ذلك
في ما يظهر الا الاختيار . فالاختيار اذن قوة أخرى غير الارادة
لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الكتاب المار ذكره ب ١٤ « ليس الاختيار
شيئاً سوى الارادة »

والجواب ان يقال لا بد ان تكون القوى الشوقية معادلة للقوى الداركة على
ما مر في مب ٦٢ ف ٢ ومب ٨٠ ف ٢ وكما يوجد من جهة الادراك العقلي العقل
والنطق كذلك يوجد من جهة الشوق العقلي الارادة والاختيار الذي ليس شيئاً
سوى القوى المنتجة وهذا واضح من نسبة الموضوعات والأفعال فان التعقل يدل
على ادراك بسيط لشيء ما ولذا يقال ان الذي يتعقل في الحقيقة هو المبادئ
المدركة بانفسها دون قياس . والقياس سيفي الحقيقة هو الانتقال من شيء الى
معرفة شيء آخر ولذا كان قياسنا يتعلق حقيقة باللوازم المعلومة من المبادئ وكذا
الشان من جهة الشوق فان فعل الارادة يدل على تشوق بسيط لشيء ما ومن
ثمَّ يقال ان الارادة تتعلق بالغاية التي تُشوق لذاتها والانتخاب تشوق شيء
لاجل ادراك شيء آخر ومن ثمَّ يقال انه يتعلق في الحقيقة بما الى الغاية . ونسبة
الغاية في القوى الشوقية الى الوسائط المؤدية الى الغاية والتي انما تشتهي لاجل
الغاية كنسبة المبدأ في القوى المدركة الى المألزم الذي انما نوافق عليه لاجل
المبدأ فواضح اذن ان نسبة الارادة الى القوة المنتجة اي الى الاختيار كنسبة العقل
الى النطق . وقد اوضحنا في مب ٧٩ ف ٨ ان التعقل والقياس هما الى قوة واحدة
كما ان السكون والحرك هما الى قوة واحدة فكذا اذن الارادة والانتخاب هما الى

قوة واحدة وعلى هذا فليس الإرادة والاختيار قوتين بل قوة واحدة
إذا اجيب على الأول بأن بولزيس ليس مغايراً ليلزيس من جهة القوة بل
من جهة الأفعال
وعلى الثاني بأن الانتخاب والإرادة أي فعل الإرادة فعلان متغايران ولكلهما
راجعان إلى قوة واحدة كالتمتع والقياس على ما مر في جرم الفصل
وعلى الثالث بأن نسبة العقل إلى الإرادة كنسبة المحرك فلم يجب أن يكون في
الإرادة فعلياً وانفعالي



البحث الرابع والثمانون

في أن النفس المتصلة بالبدن كيف تعقل الجسمانيات التي دونها وفيه ثمانية فصول
ثم يجب النظر في أفعال النفس وملكانتها من جهة القوى العقلية والشوقية لأن النظر في
القوى الأخرى بالذات ليس إلى الإلهوتي أما أفعال الجزء الشوقي وملكانته فالتنظر فيها إلى
العلم الأدبي فسيأتي بحثها في القسم الثاني من هذا الكتاب حيث ينظر في الموضوع الأدبي
وأما هنا فيكون بحثنا في أفعال الجزء العقلي وملكانته وسنبحث أولاً في أفعال النفس ثم في
الملكات أما من جهة الأفعال فننظر أولاً في كيفية تعقل النفس المتصلة بالبدن وثانياً في
كيفية تعقل النفس المفارقة وسيكون البحث الأول على ثلاثة أقسام أي في كيفية تعقل
النفس للجسمانيات التي دونها أولاً ثم في كيفية تعقلها لنفسها وما فيها ثانياً ثم في كيفية تعقلها
للجواهر المجردة التي فوقها ثالثاً أما أدراكها للجسمانيات ففيه ثلاثة أبحاث الأول في أنها بمادة
تدركها والثاني في أنها كيف تدركها وبأي ترتيب تدركها والثالث في أنها ماذا تدرك فيها
فالبحث في الأول يدور على ثنائي مسائل — ١ في أن النفس هل تدرك الأجسام بالعقل
— ٢ في أنها هل تدركها بما هيته أو بمثل — ٣ في أنها إذا كانت تدركها بمثل هل مثل
جميع العقولات مفروزة فيها بالطبع — ٤ في أن هذه المثل هل تقاض عليها من صور مجردة
مفارقة — ٥ في أنها هل ترى جميع ما تعقله في الحقائق الازلية — ٦ في أنها هل تستفيد
المعرفة العقلية من الحس — ٧ في أن العقل هل يعقل بالتعلل بالمثل المعقولة الحاصلة عنده من

دون ان يلتفت الى امور الخيالية — ٨ في ان حكم العقل حل بمنع بانع من جهة القوى
الحساسة

الفصل الاول

في ان النفس هل تدرك الاجسام بالعقل

يُتَخَطَّى الى الأول بان يقال : يظهر ان النفس لا تدرك الاجسام بالعقل فقد
قال اوغسطينوس في مناجاته نفسه ك ٢ ب ٤ « ليس يمكن ان يدرك بالعقل لا
الاجسام ولا شي لا جسي ما لم ير بالحواس » وقال ايضا في شرح تك ١٢
ب ٢٣ ان الرؤية العقلية انما تتعلق بما هو حاصل عند النفس بما هيته . والاجسام
ليست كذلك . فاذا ليس للنفس ان تدرك الاجسام بالعقل

٢ وايضا ان نسبة العقل الى المحسوسات كنسبة الحس الى المعقولات . والنفس
لا تقدر اصلاً ان تدرك بالحس الروحانيات التي هي معقولات . فكذا اذن لا
تقدر ان تدرك بالعقل الاجسام التي هي محسوسات

٣ وايضا ان العقل يتعاق بالضروريات الغير المتغيرة . وجميع الاجسام متحركة
ومتغيرة . فاذا لا تقدر النفس ان تدرك الاجسام بالعقل

لكن يعارض ذلك ان محل العلم العقل . فلو كان العقل لا يدرك الاجسام لم
يكن ثمّة علم يبحث عن الاجسام فلم يكن العلم الطبيعي الذي يبحث عن الجسم المتحرك
والجواب ان يقال لتوضيح هذه المسئلة ان متقدمي الفلاسفة الذين بحثوا عن
طبائع الاشياء ظنوا ان ليس في العالم شي سوى الجسم ولما كانوا يرون الاجسام
متحركة وبوهمون انها في حال سيلان متصل اعتبروا انه يستحيل ان يكون لنا
معرفة يقينية بحقيقة الموجودات لان ما كان في حال سيلان دائم يمنع ادراكه
باليقين لسيماه قبل ان يحكم عليه بالعقل فقد قال هرقل « يمنع لمس ماء النهر
الجاري مرتين » على ما روى ارسطو في الالهيات ك ٤ م ٢٢ — ثم جاء من بعدهم

افلاطون واراد ان يثبت اننا ندرك الحق بالعقل ادراكاً يقينياً فوضع ان وراء
هذه الجسمانيات جنساً آخر من الموجودات مفارقاً للمادة والحركة سماه مثلاً او
صوراً وقال انه بمشاركتها يقال لكلٍ من هذه الجزئيات والمحسوسات انسان او
فرس او نحو ذلك وهكذا كان يقول ان العلوم والحدود وكل ما هو من قبيل
فعل العقل ليست ترجع الى هذه الاجسام المحسوسة بل الى تلك المجردات
والمفارقات بحيث ان النفس لا تعقل هذه الجسمانيات بل انما تعقل مثلها المفارقة
لكن هذا بين الفساد من وجهين الأول انه اذا كانت هاتيك المثل مجردة وغير
متحركة يلزم ان ليس لنا علم يتكفل بمعرفة الحركة والمادة مما هو خاص بالعلم الطبيعي
وان ليس لنا برهان من جهة العلة المحركة والمادية . والثاني ان العقل المستقيم لا
يقبل انه يتعرف الاشياء الظاهرة لنا نتوصل الى معرفتها باشياء أخرى لا يمكن
ان تكون جواهر تلك لمغايرتها لما في الوجود ومن ثم اذا ادركنا تلك الجواهر المفارقة
فلا يمكن ان نتحكم بسبب ذلك على هذه المحسوسات والذي يظهر ان ضلال
افلاطون هذا ناشئ عن انه لما لاحظ ان كل ادراك يحصل بتشبيه ما توهم ان صورة
المُدرك تحصل بالضرورة في المُدرك على حسب حالها في المُدرك وقد لاحظ ان
صورة الشيء المعقول تحصل في العقل حصولاً كلياً ومجرداً وغير متحرك كما يظهر
من فعل العقل الذي يعقل على وجه كمي وبُنع من الضرورة لان حال الفعل
تابع لحال صورة الفاعل فاعتقد من ثم ان الاشياء المعقولة يجب ان تكون قائمة
بانفسها على هذه الصفة اي على حال التجرد وعدم التحرك . على ان هذا غير
واجب فاننا نجد في المحسوسات انفسها ايضاً ان وجود الصورة في احدها مغاير
لوجودها في الآخر كما ان البياض يكون في واحد منها اشد منه في آخر ويكون في
واحد مصحوباً بالحلاوة وفي آخر دونها وعلى هذا النحو ايضاً يكون وجود الصورة
المحسوسة في الخارج مغايراً لوجودها في الحس الذي يقبل صور المحسوسات مجردة

عن المادة كما يقبل لون الذهب دون الذهب وهكذا العقل فانه يقبل صور الاجسام
المادية والمتحركة قبولاً مجرداً وغير متحرك بحسب حاله لان المقبول يحصل في القابل
بحسب حال القابل . فاذا يجب ان يقال ان النفس تدرك الاجسام بالعقل ادراكاً
مجرداً وكلياً وضرورياً

اذا اجيب على الاول بانه يجب حمل ما أُريد من كلام اوغسطينوس على ما
به يدرك العقل لا على ما يدركه العقل فان العقل يدرك بعقله الاجسام لكن
ليس يدركها بالاجسام ولا بالاشياء المادية والجسدية بل بالاشباح المجردة والمعقولة
التي يجوز ان تحصل بماهيتها في النفس

وعلى الثاني بما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٢٢ ب ٢٩ من انه ليس يجب
ان يقال كما ان الحس يدرك الجسمانيات فقط كذلك العقل يدرك الروحانيات
فقط للزوم عدم ادراك الله والملائكة للجسمانيات ووجه الفرق في ذلك ان القوة
الساقطة لا تناول ما الى القوة العالية بخلاف القوة العالية فانها تفعل ما الى القوة
الساقطة بوجه اعلى

وعلى الثالث بان كل حركة فانها تستلزم شيئاً غير متحرك لانه متى حصل التغير
في الكيفية يبقى الجوهر غير متحرك ومتى تغيرت الصورة الجوهرية تبقى المادة غير
متغيرة وايضاً فالاشياء المتغيرة لها نسب غير متغيرة كما ان سقراط وان لم يكن
جالب دائماً لكنه من المحقق الثابت انه متى كان جالساً كان مستقراً في مكان
واحد فاذا ليس يمتنع ان يكون للنفس علم ثابت بالاشياء المتغيرة

الفصل الثاني

في ان النفس هل تعقل بماهيتها الجسمانيات

يُنخطف الى الثاني بان يقال: يظهر ان النفس تعقل بماهيتها الجسمانيات فقد قال
اوغسطينوس في كتاب الثالث ك ١٠ ب ٥ « تشتمل النفس على صور الاجسام

وتستولي عليها بعد ان تصوغها في نفسها من نفسها لانها تفيض عايتها في حال صوغها اياها شيئاً من جوهرها . وهي تعقل الاجسام باشباه الاجسام . فهي اذن تدرك الجسمانيات بماهيته التي تفيضها على هذه الاشباه حينما تصوغها والتي منها تصوغ هذه الاشباه

٢ وايضاً قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣٧م ٣ « النفس هي على نحو ما جميع الاشياء » ولان الشيء يدرك بمثله يظهر ان النفس تدرك الجسمانيات بذاتها ٣ وايضاً ان النفس اعلى من المخلوقات الجسمانية . والا دنى يوجد في الاعلى وجوداً اعلى من وجوده في نفسه كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة الملكية ب ١٢ فاذا جميع المخلوقات الجسمانية موجودة في ماهية النفس وجوداً اشرف من وجودها في انفسها . فاذا تقدر النفس ان تدرك بجوهرها المخلوقات الجسمانية لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٣ « النفس تحرز معرفة الجسمانيات بمشاعر البدن » . والنفس لا تدرك بمشاعر البدن . فاذا لا تدرك بجوهرها الجسمانيات

والجواب ان يقال ان قدماء الفلاسفة وضعوا ان النفس تدرك الاجسام بماهيته فقد كان متقررًا عندهم جميعاً ان الشيء يدرك بمثله وكانوا يعتبرون ان صورة المدرك تحصل في المدرك كما هي في المدرك الا ان الافلاطونيين خالفوهم في ذلك لان افلاطون لما أدرك ان النفس العقلية مجردة وانها تدرك ادراكاً مجرداً وضع ان صور الاشياء المدركة قائمة بانفسها قياماً مجرداً . ولما كان متقدماً لطبيعيين يعتبرون ان الاشياء المدركة جسمانية ومادية او جبراً كونها توجد في النفس المدركة ايضاً وجوداً مادياً ومن ثمة فلكي يجعلوا النفس مدركة لجميع الاشياء صاروا الى ان لها ولجميع الاشياء طبيعة واحدة ولان المبتدآت تقوم عن المبادئ جعلوا للنفس طبيعة ابدية فمن قال بان مبدأ جميع الاشياء هي النار جعل النفس من

طبيعة النار ومثلها الهواء وناء ولما كان انبيذقلس وضع اربعة عناصر مادية
وعنصرين محركين قال ان النفس متقومة عن هذه العناصر وهكذا لما جعلوا
الاشياء موجودة في النفس وجوداً مادياً جعلوا ادراك النفس كله مادياً دون تفرقة
بين العقل والحس — لكن هذا المذهب ساقط اما اولاً فلان المبتدآت لا توجد
في المبدأ المادي الذي اشاروا اليه الا بالقوة وليس يدرك شيء بحسب كونه
بالقوة بل بحسب كونه بالفعل كما يتضح من الالهيات كـ ٢٠٩ حتى ان القوة
ايضاً لا تدرك الا بالفعل فاذاً ليس يكفي لادراك النفس جميع الاشياء ان يجعل
لها طبيعة المبادئ ما لم يكن لها ايضاً الطبيعة والصورة التي لكل من الممولات
كالعظم والعم ونظائرها كما قرر ذلك ارسطو في ابطاله قول انبيذقلس في كتاب
النفس ١٠٧٧ م ١ واما ثانياً فلأنه لو وجب ان يحصل المدرك في المدرك حصولاً
مادياً لم يكن وجه لخلق الاشياء القائمة بانفسها في الخارج قياماً مادياً عن
الادراك فلو كانت النفس تدرك النار بالنار لكانت النار الخارجية عن النفس ايضاً
تدرك النار فالحق اذن ان المدرك المادية لا تحصل في المدرك حصولاً مادياً
بل حصولاً مجرداً وتحقيق ذلك ان فعل الادراك يتناول ماداً خارجاً عن المدرك
لادراكها ماداً خارجاً عنا ايضاً وبالمادة تترجم صورة الشيء الى واحد فواضح اذن
ان حقيقة الادراك متعابلة لحقيقة المادية ولهذا فلا شيء التي لا تقبل الصور الا
قبولاً مادياً ليست مدركة بوجه كالنبات على ما في كتاب النفس ١٢٢ م ٢ وكلما
كان قبول شيء لصورة المدرك اشد تجرداً كان ذلك الشيء اكمل ادراكاً ومن
ثم كان العقل الذي ليس مجرد الصورة عن المادة فقط بل عن العلائق المادية
المتخصصة ايضاً اكمل ادراكاً من الحس الذي وان قبل صورة الشيء المدرك مجردة
عن المادة لكنه يقبلها مع العلائق المادية وكان البصر اشد ادراكاً من سائر المشاعر
لانه اقل مادية كما اسلفنا في مـ ٧٨ فـ ٣ وما كان من العقول ايضاً اكثر تجرداً

فهو اعظم كلاً ومن ذلك يتضح انه اذا كان عقل يدرك بماهيته جميع الاشياء
وجب ان تكون جميع الاشياء حاصلة في ماهيته حصولاً مجرداً كما ذهب الاقدمون
الى ان ادراك النفس جميع الاشياء يقتضي ان تكون ماهيتها مركبة من مبادئ
جميع الماديات . واحاطة الماهية بجميع الاشياء احاطة بمودة عن المادة باعتبار
تقدم وجود المعلولات بالقوة في العلة خاص بالله فانه اذن وحده يعقل جميع
الاشياء بماهيته وليس يعقلها كذلك لا النفس الانسانية ولا الملاك ايضاً

اذا اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس هناك على الرؤية الوهمية التي
تحصل بصور الاجسام . والنفس عندما تصوغ هذه الصور تفيض شيئاً من جوهرها
اي تمنحه كما يُعْغ الحُلُّ ليتصور بصورة ما وهكذا تصوغ هذه الصور من ذاتها لا
بمعنى انه يستحيل شيء منها فيصير هذه الصورة او تلك بل على حد قولنا ان شيئاً
من الجسم يصير متلوّناً باعتبار قبوله صورة اللون وهذا المعنى يظهر مما يلي ذلك فقد
قال بعده انها تحفظ شيئاً اي غير متصور بصورة مخصوصة به تحكم طوعاً على نوع
هذه الصور وان هذا الشيء هو العقل . واما الجزء الذي يقبل هذه الصور اي
الجزء الوهمي فقد قال انه مشترك بيننا وبين البهائم

وعلى الثاني بان ارسطو لم يقل ان النفس مركبة بالفعل من جميع الاشياء كما
ذهب قدماء الطبيعيين بل قال « النفس هي على نحو ما جميع الاشياء » من
حيث انها بالقوة الى جميع الاشياء اما الى المحسوسات فبالحس واما الى العقولات
فبالعقل

وعلى الثالث بان لكل مخلوق وجوداً محدوداً ومعيناً وعلى هذا فماهية المخلوق
الأعلى وان كان لها شبهة ما بالمخلوق الأدنى لاشتراكهما في جنس لكنهما ليست
تشبه شيئاً تاماً لاندراجها في نوع غير نوعه . واما ماهية الله فهي شبهة تامٌ بجميع
الكائنات من حيث انها مبداً كلياً لجميعها

الفصل الثالث

في ان النفس هل تعقل جميع الاشياء بمثل مغرزة فيها بالطبع
يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان النفس تعقل جميع الاشياء بمثل
مغرزة فيها بالطبع فقد قال غريغوريوس في خط ٢٩ في الصعود « الانسان
مشارك للملائكة في التعقل » والملائكة يعقلون جميع الاشياء بالصور الغريزية
ومن ثم قبل في كتاب الملل قض ١٠ « كل عقل فهو مشغول بالصور » فاذا
في النفس صور غريزية للموجودات الطبيعية بها تعقل الجسمانيات

٢ وايضاً ان النفس العقلية اشرف من الحيولى الاولى الجسمانية والحيولى
الاولى مخلوقة من الله تحت صور هي بالقوة اليها فالنفس العقلية اذن اولى بان
تكون مخلوقة من الله تحت صور معقولة فهي اذن تعقل الجسمانيات بالصور
الحاصلة فيها بالمنطرة

٣ وايضاً ليس يقدر احد ان يجيب بالحق الاعلى ما يعلمه وان أمياً لم يستفد
علماً يجيب بالحق على كل مما يسأل عنه اذا أُلقيت عليه الاسئلة بترتيب كما
يروى عن واحد في مينون افلاطون فاذا قبل ان يستفيد العلم مستفيد يكون
حاصلاً على معرفة الاشياء ولو لم يكن في النفس صور مغرزة فيها طبعاً لم يكن
ذلك . فهي اذن تعقل الجسميات بمثل حاصلة فيها بالطبع

لكن يعارض ذلك تشبيه الفيلسوف للعقل في كتاب النفس ٣م ١٤ بصحيفة
لم يكتب فيها شيء

والجواب ان يقال لما كانت الصورة هي مبدأ الفعل وجب ان تكون نسبة
الشيء الى الصورة التي هي مبدأ الفعل كنسبته الى ذلك الفعل كما انه اذا كان
التحرك صعداً من الخفة وجب ان يكون ما هو متصعد بالقوة فقط خفيفاً بالقوة
فقط وما هو متصعد بالفعل خفيفاً بالفعل ونحن نجد ان الانسان قد يكون

مدركا بالقوة فقط من جهة الحس ومن جهة العقل وهو يخرج من هذه القوة الى
 الفعل اما الى الشعور فتأثير المحسوسات بالحس واما الى التعقل فبالعليم او
 الاستبطاء فاذا لا بد من القول بان النفس المدركة هي بالقوة الى المثل التي هي
 مبادئ الشعور والى المثل التي هي مبادئ التعقل ولهذا وضع ارسطو في الموضع
 المشار اليه ان العقل الذي به تعقل النفس ليس فيه صور غريزية بل هو في
 مبدئ امره بالقوة الى جميع هذه الصور الا انه لما كان ما له صورة بالفعل قد لا
 يقوى على الفعل بصورته لما نفع ما كما لو منع الخفيف عن التصعد ذهب افلاطون
 الى ان عقل الانسان مشتمل طبعاً على جميع الصور المعقولة غير ان اتصاله بالبدن
 عائق له عن الخروج الى الفعل لكن هذا غير صحيح في ما يظهر اما اولاً فلأنه لو
 كان للنفس معرفة طبيعية بجميع الاشياء لما امكن في ما يظهر ان يعرفها نسيان
 هذه المعرفة الطبيعية الى حد ان تجهل ان لها هذه المعرفة اذ ليس ينسى انسان
 ما يعلمه بالطبع ككون الكل اعظم من جزئه وهلم جرا ويظهر بالخصوص عدم
 صحة ذلك مما اذا رُضع ان اتصال النفس بالبدن طبيعي لها كما اسلفنا في مب
 ٧٦ ا لانه ليس يصح ان شيئاً يعاق فعله الطبيعي مطلقاً بما هو طبيعي له . واما
 ثانياً فلانه اذا فقدت حاسة ما فقد العلم بمدارك تلك الحاسة كما ان المولود اعمى
 لا يمكن ان يكون له معرفة بالالوان ولو كان عقل النفس مشتملاً طبعاً على حقائق
 جميع المعقولات لما صح ذلك ومن ثم يجب ان يقال ان النفس لا تدرك الجسمانيات
 بمثل مغروزة فيها طبعاً

اذا اجيب على الاول بان الانسان يشارك الملائكة في التعقل لكنه احط
 مرتبة من عقولهم كما ان الاجرام السافلة هي احط وجوداً من الاجرام العالية على
 ما قال غريغوريوس في الموضع المشار اليه في الاعتراض لان مادة الاجرام
 السافلة ليست مستكملة بالصورة تمام الاستكمال بل هي بالقوة الى صور ليست

لها واما اداة الاجرام السماوية فهي مستكملة بالصورة تمام الاستكمال بحيث انها ليست بالقوة الى صورة أخرى كما مر في مب ٦٠ ف ٢ وكذا عقل الملاك فانه مستكمل في طبعه بالصور المعقولة واما العقل الانساني فهو بالقوة الى هذه الصور وعلى الثاني بان المادة الأولى يحصل لها الوجود الجوهرى بالصورة فوجب ان تتخلق تحت صورة ما والا لم تكن موجودة بالفعل ولكنها اذا كانت لابة صورة واحدة فلا تزال مع ذلك بالقوة الى صور أخرى . واما العقل فليس وجوده الجوهرى حاصل له بالصورة المعقولة فليس حكمها واحداً

وعلى الثالث بان السؤال المترتب ينتقل فيه من المبادئ انعاما اليئنه بذاتها الى الامور الخاصة وبهذا الانتقال يحصل العلم في نفس المتعلم وعلى هذا فتى اجاب المسؤل بالحق على ما يُسأل عنه ثانياً فليس ذلك لانه كان يعلمه من قبل بل لانه تعلمه حينئذ من جديد ولا فرق في اتقال العلم من المبادئ العامة الى النتائج بين ان يكون بالتلقين او بالسؤال . في كلا الوجهين يتيقن عقل السامع المتأخرات بالمتقدمات

الفصل الرابع

في ان المثل المعقولة هل تصدر الى النفس عن صور مفارقة

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان المثل المعقولة تصدر الى النفس عن صور مفارقة لان كل ما بالمشاركة فهو صادر عما بالذات كاستناد ذي النار الى النار على انها علة له . والنفس العقلية باعتبار كونها عاقلة بالفعل مشتركة في المعقولات لان العقل بالفعل هو على نحو ما نفس المعقول بالفعل . فاذا ما كان معقولا بالفعل بذاته فهو علة لتعقل النفس العقلية بالفعل . والمعقولات بالفعل بذواتها هي الصور الموجودة لا في مادة . فاذا المثل المعقولة اني بها تعقل النفس معقولة لصور مفارقة ٢ وايضاً ان نسبة المعقولات الى العقل كنسبة الحسوسات الى الحس .

والمحسوسات الموجودة بالفعل في الخارج على المحسوسات الموجودة في الخس
التي بها نحس. فإذا المثل المعقولة التي بها يعقل عقدا معلولة لمعقولات موجودة في
الخارج. وليست هذه المعقولات سوى الصور المفارقة للمادة. فإذا الصور المعقولة
الحاصلة في عقلنا صادرة عن جواهر مفارقة

٣ وايضاً كل ما بالقوة فإنه يخرج الى الفعل بما بالفعل فإذا كان عقلنا يوجد أولاً
بالقوة ثم يعقل بالفعل فلا بد ان يحصل له ذلك عن عقل موجود دائماً بالفعل وهذا
هو العقل المتأرق. فإذا المثل المعقولة التي بها نعقل بالفعل معلولة لجواهر مفارقة
لكن يدرض ذلك انه يلزم على هذا عدم حاجتنا في التعقل الى الخواس.
وهذا بين بطلان وخصوصاً من أن من فقد حاسة فليس يمكن اصلاً ان يحصل
له علم بمحسوسات تلك الحالة

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان المثل المعقولة الحاصلة في عقلنا صادرة
عن صور او جواهر مفارقة وفي ذلك قولان فذهب افلاطون الى ان المحسوسات
صوراً قائمة بانفسها لا في مادة كصورة الانسان التي يسميها انساناً بالذات وصورة
الفرس التي يسميها فرساً بالذات وهما جراً على ما مر في الفصل الأول وقال ان هذه
الصور المتفرقة تشترك فيها نفساً والمادة الجسمانية اما نفساً فلي يحصل لها الادراك
واما المادة الجسمانية فلي يحصل لها الوجود اي كما ان المادة الجسمانية باشتراكها
في صورة الحجر تصير هذا الحجر كذلك عقلنا باشتراكه في صورة الحجر يصير
عاقلاً له والاشترك في صورة يتم بمحصل شبه تلك الصورة في المشترك فيها على
حد ما يترك المثل في المثل وكما كان يقول بان الصور المحسوسة الحالة في مادة
جسمانية صادرة عن تلك الصور على انها اشياء لها كذلك كن يقول ان المثل
المعقولة الحاصلة في عقلنا اشياء لتلك الصور صادرة عنها ولذا كانت العلوم المحدود
راجعة عنده الى الصور كما تقدم في ف ١. لكن لما كان قيام صور المحسوسات

بأنفسها لا في مادة منافياً لحقيقة المحسوسات كما أثبتته أرسطو من وجود كثيرة في
الالهيات ك ٤٤م ٧ الى ٥٨ صار ابن سينا الى ان مثل جميع المحسوسات المعقولة
ليست قائمة بأنفسها لا في مادة بل موجودة وجوداً سابقاً مجرداً في العقول المفارقة
التي تتبع هذه المثل عن اولها الى ما يليه وهكذا الى ان ينتهي الى العقل المفارق
الأخير الذي يسميه عقلاً فعلاً والذي قال انه عنه تصدر المثل المعقولة ان انفسنا
والصور المحسوسة الى المادة الجسمانية . وهكذا يكون ابن سينا وافق افلاطون في
ان المثل العقلية الحاصلة في عقلاً صادرة عن صور مفارقة قائمة بأنفسها عند
افلاطون كما روى أرسطو في الهيات ك ١م ٦ و ٢٥ وقائمة في العقل الفعّل عند
ابن سينا وخالفه في انه ذهب الى ان المثل المعقولة لا تستمر في عقلاً بعد فراغه
من التعقل بالفعل بل لا بد له من التفات جديد الى العقل الفعال لقب الصور
ثنية ولذلك لم يقل بعلم غريزي في النفس كما قال افلاطون الذي ذهب الى ان
الصور المشترك فيها تستمر في النفس دون تغير . لكنه يتعذر على هذا المذهب
تقرير وجه كافٍ لاتصال النفس الانسانية بالبدن فلا يجوز ان يقال ان النفس
العاقلة متصلة بالبدن لاجل ان بدن اذ ليست الصورة لاجل المادة ولا الحركة لاجل
المتحرك بل الامر بالعكس . واطهر ما يكون ان البدن ضروري للنفس العاقلة لاجل
فعلها الخاص الذي هو التعقل لانها ليست لتوقف في وجودها على البدن فلو
كانت منطوية على ان تقبل المثل المعقولة بفعل بعض المبادئ المفارقة فقط ولا
تقبلها من الحواس لم يكن بها حاجة الى البدن في التعقل فلم يكن في اتصالها به فائدة
فان قيل ان النفس الانسانية تحتاج في تعقلها الى الحواس لتنبه بها نوعاً من التنبه
الى ملاحظة تلك الاشياء التي تقبل مثلها المعقولة من المبادئ المفارقة لم يكن ذلك
كافياً فيما يظهر اذ ليس يظهر في النفس حاجة الى هذا التنبه الا من حيث قد
استولى عليها بسبب اتصالها بالبدن ضرب من السّنة والنسيان عند الافلاطونيين

وعلى هذا فالحواس لا تجدي النفس العاقلة شيئاً سوى إزالة العائق الذي حصل لها من اتصالها بالبدن فيبقى النظر اذن في سبب اتصال النفس بالبدن فان قيل تبعاً لابن سينا ان الحواس ضرورية للنفس من حيث انها تثب عليها للاتجاه الى العقل الفعال الذي تقبل منه المثل فليس ذلك كافياً لانه لو كانت النفس ممتطوة على ان تعقل بالمثل المفاضة من العقل الفعال لقدرت احياناً ان تنبج الى العقل الفعال تبليها الطبيعي او تنبجها الى ذلك بحاسة أخرى تقبل صور المحسوسات انتي قد تكون حاستها مفقودة فيكون في قدرة المولود اعمى ان يعرف الالوان وهذا بين البطلان . فالحق اذن ان المثل المعقولة التي بها تعقل نفسنا ليست صادرة عن صور مفارقة

إذا اجيب على الاول بان المثل المعقولة التي يشترك فيها عقلنا تستند الى مبدأ معقول بماحيته على انه علتها الأولى وهو الله لكنها تصدر عن هذا المبدأ بتوسط صور المحسوسات والماديات التي منها نستفيد العلم على ما قال ديوينيسوس في الاسماء الالهية ب ٢ . ٢

وعلى الثاني بان الموجودات المادية يمكن ان تكون هوياتها محسوسة بالفعل لا معقولة بالفعل فاذا ليس حكم الحس والعقل واحداً
وعلى الثالث بان عقلنا الحيواني يخرج من القوة الى الفعل بوجوده بالفعل اي بالعقل الفعال الذي هو قوة من قوى نفسنا على ما مر في مب ٢٩ ف ٣ لا بعقل مفارق على انه العلة القريبة الخاصة وربما خرج الى الفعل بعقل مفارق على انه علة بعيدة

الفصل الخامس

في ان النفس العاقلة هل تدرك المجردات في الحقائق الازلية
يُخطئ الى الخامس بان يقال : يظهر ان النفس العاقلة لا تدرك المجردات في

الحقائق الازلية لان ما فيه يدرك شي ٢ فهو أولى بان يدرك قبله . والنفس العاقلة الانسية لا تدرك في حال هذه العاجلة الحقائق الازلية لانها ليست تدرك الله الموجودة فيه الحقائق الازلية لكنه لتصل به اتصالاً مجهول كما قال ديونيسيوس في اللاهوت السري ب ١ . فاذا ليست النفس تدرك جميع الاشياء في الحقائق الازلية

٢ وايضاً في رو ١ : ٢٠ « ان غير منظورات الله تدرك بالمبروات » . والحقائق الازلية من جملة غير منظورات الله . فاذا الحقائق الازلية تدرك بالخلقوات المادية دون عكس

٣ وايضاً ليست الحقائق الازلية شيئاً سوى الصور فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ م ب ٤٦ « الصور هي حقائق الاشياء اثباتية الحاصلة في العقل الالهي » فلوقيل بان النفس العاقلة تدرك جميع الاشياء في الحقائق الازلية فهذا مذهب افلاطون الذي وضع ان كل علم منبعث عن الصور

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في اعترافاته ك ١٢ ب ٢٥ « اذا راينا كلاً من ما نقوله حق وان ما اقولهُ حق فقل لي ينزى ذلك فلا انا اراه فيك ولا انت تراه في بل كلانا نراه في الحق الغير المتغير المتجاوز طور عقولنا » والحق الغير متغير مندرج في الحقائق الازلية . فاذا النفس العاقلة تدرك كل حق في الحقائق الازلية

واجواب ان يقال كما قال اوغسطينوس في كتاب التعاليم المسيحية ب ٢٠ « اذا قال تدين يسمون فلاسفة شيئاً حقاً ومطابقاً لايمانك . وجب ان نأخذ منهم كما يؤخذ شيء من غاصبه فان في تعاليم الكفرة اموراً موضوعة وباطلة يجب ان يتجاف عنها كل من يفرج منا عن ربة الكفر » ولهذا لما كان اوغسطينوس مشرباً تعاليم افلاطونيين فما وجد من اقوالهم مطابقاً للايمان أخذ وما وجد منها منافيّاً

للايمان بدله بما هو اصح منه وقد تقدم في الفصل السابق ان افلاطون وضع ان
 للاشياء صوراً قائمة بانفسها مفارقة للمادة سمها تصورات وقال ان عقولنا يشاركتها
 يدرك جميع الاشياء بحيث انه كما ان المادة الجسمانية باشتراكها في صورة الحجر
 تصير حجراً كذلك عقولنا باشتراكها فيها يدرك الحجر غير انه لما كان وجود صور
 الاشياء بانفسها لا في مادة دون الاشياء كما وضع الافلاطونيون بقولهم ان الحياة
 بالذات والحكمة بالذات جواهر خالقة منافياً للايمان كما قال ديونيسيوس في الاسماء
 الالهية ب ١١ مق ٤ وضع اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٤٦ مكان القول بهذه
 الصور الافلاطونية ان لجميع المخلوقات حقائق موجودة في العقل الالهي بحسبها
 تكون جميع الاشياء وبها ايضاً تدرك النفس الانسانية جميع الاشياء. فاذ متى سئل
 هل النفس الانسانية تدرك جميع الاشياء في الحقائق الازلية يجاب بانه يقال ان
 مدركاً يدرك في شيء على ضربين احدهما على ان يكون ذلك الشيء موضوعاً
 مدركاً كما اذا رأى راء في المرآة تلك الاشياء البادية صورها في المرآة وبهذا
 الوجه لا تقدر النفس في حال هذه العاجلة ان ترى جميع الاشياء في الحقائق
 الازلية بل انما يدركها كذلك القديسون الذين يرون الله ويرون كل شيء فيه
 والاخر على ان يكون ذلك الشيء مبدءاً للادراك كما اذا قلنا انه يرى في الشمس
 ما يرى بالشمس وعلى هذا الوجه يعتمد القول بان النفس الانسانية تدرك جميع
 الاشياء في الحقائق الازلية التي بالاشتراك فيها تدرك جميع الاشياء فان ما لنا ايضاً
 من النور العقلي ليس شيئاً سوى شبه للنور الغير المخلوق المندرجة فيه الحقائق
 الازلية حاصل بالمشاركة فيه ومن ثم بعد ان قيل في مز ٤: ٧ «كثيرون يقولون
 من يرينا الخيرات» اجاب المرتل على هذا السؤال بقوله «ارتسم علينا نور وجهك
 ايها الرب» فكانه قال بارتسام النور الالهي فينا يظهر لنا كل شيء لكن لما كانت
 معرفة الماديات تقتضي فينا من دون النور العقلي صوراً معقولة مستفادة من

الاشياء لم يكن يحصل لنا علمٌ بالماديات بمجرد المشاركة في الحقائق الازلية كما زعم الافلاطونيون ان مجرد المشاركة في الصور يكفي لحصول العلم ولذا قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٤ ب ١٦ « اتظن ان الفلاسفة لمجرد اثباتهم بالجمع الراضة ان جميع الزمانيات حادثة بحسب الحقائق الازلية قدروا ان يدركوا في هذه الحقائق او يحصلوا منها مقدار اجناس الحيوانات ومقدار مواليد كل منها فلم يتعرفوا ذلك كله من تواريج الامكنة والازمنة » . اما ان اوغسطينوس لم يرد بقوله ان جميع الاشياء تدرك في الحقائق الازلية او في الحق الغير المتغير ان الحقائق الازلية ترى هي انفسها فواضح من قوله في كتاب ٨٣ مب ٦٦ « ليس المراد ان تلك الرؤية (اي رؤية الحقائق الازلية) مقدورة لكل نفس ناطقة بل للنفس القدسية والزكية فقط كما هي انفس السعداء »

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل السادس

في ان المعرفة العقلية هل تستفاد من المحسوسات

يتخطى الى السادس بان يقال : يظهر ان المعرفة العقلية لا تستفاد من المحسوسات فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٩ « ليس يجب التماس محض الحق من مشاعر البدن » وقد اثبت ذلك من وجهين احدهما ان كل ما يناله الحس فهو متغيرٌ تغيراً متصلاً وما ليس بقائمٍ فيمتنع ادراكه . والآخر ان جميع الاشياء التي نشعر بها بالبدن تتأثر حتى من صورها عند غيبتها عن حواس كما يحدث في حال النوم او الجنون وليس في قدرتنا ان نميز بالحس ما اذا كان المختلط على حسنا هو المحسوسات او صورها . وما ليس يتميز عن الباطل فيمتنع ادراكه ولهذا نتج انه « ليس يجب التماس الحق من المشاعر » والمعرفة العقلية مدركة للعقلى . فاذا ليس يجب التماسها من الحواس

٢ وايضاً قال ارغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ١٦ « لا تظن ان الجسم يفعل شيئاً في الروح كأن الروح خاضع للجسم الفاعل خضوع المادة فان الفاعل افضل بكل وجه من المادة التي يفعل منها شيئاً » ثم قال على سبيل النتيجة ان « صورة الجسم ليس يفعلها الجسم في الروح بل يفعلها الروح في نفسه » فإذا ليست المعرفة العقلية حاصلة عن الحواس

٣ وايضاً ليس يتناول معلول ما يتجاوز قوة عاتيه . والمعرفة العقلية لتناول ما وراء المحسوسات لتعمقنا اموراً يتتبع ادراكها بالحس . فإذا ليست المعرفة العقلية حاصلة عن المحسوسات

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الالهيات ك ٣ ب ١ ان « مبدأ معرفتنا من الحس »

والجواب ان يقال ان الفلاسفة في هذه المسئلة ثلاثة مذاهب فذهب ديمقراطيس الى ان ليس لشيء من معارفنا علة سوى الصور الصادرة الى انفسنا عن الاجسام التي نتصورها كما قال اوغسطينوس في رسا ٥٦ الى ديوسقوروس وقال ارسطو ايضاً في كتاب النوم واليقظة وفي كتاب الرؤيا الحلمية ب ٢ ان ديمقراطيس قال بان المعرفة تحصل بالخيالات والصور الواردة من خارج ووجه هذا القول ان ديمقراطيس وقدماء الطبيعيين لم يكونوا يفرقون بين العقل والحس كما قال ارسطو في كتاب النفس ٢ م ١٥٠ و ١٥١ ولان الحس يتأثر من المحسوسات كانوا يعتقدون ان جميع معارفنا انما تحصل بالتأثر عن المحسوسات فقط وقد قال ديمقراطيس ان هذا التأثير يحصل بمرور الصور من خارج — وذهب افلاطون بعكس ذلك الى ان بين العقل والحس فرقاً وان العقل قوة مجردة لا تستعين على فعلها بالآلة جسمية ولما كان يتتبع تأثر غير الجسيمي من الجسيمي وضع ان المعرفة العقلية لا تحصل بتأثر العقل من المحسوسات بل بالمشاركة في الصور

المعقولة المفارقة على ما تقدم في التفصيلين السابقين وقال أيضاً ان الحس قوة تفعل بذاتها وقضية هذا ان الحس ايضاً لكونه قوة روحانية ليس يتأثر من المحسوسات بل انما يتأثر منها آلات الحواس وبهذا التأثير تنبه النفس بوجه ما لتصوغ في ذاتها صور المحسوسات ويظهر ان اوغسطينوس مال الى هذا المذهب بقوله في شرح تك لـ ١٢ ب ٢٤ « ليس يشعر البدن بل النفس بالبدن الذي تستخدمه كرسول لتصوغ في ذاتها ما يؤدى اليها من الخارج » فذهب افلاطون اذن ان المعرفة العقلية لا تصدر عن المعرفة الحسية وان المعرفة الحسية ايضاً لا تصدر بكيئتها عن المحسوسات بل ان المحسوسات تنبه النفس الحساسة الى الاحساس والحواس تنبه النفس العاقلة ايضاً الى العقل — اما ارسطو فقد سلك في ذلك بينهما سبيلاً قصداً فهو قد وافق افلاطون في ان بين العقل والحس فرقاً لكنه قال بان الحس ليس يستقل في فعله الخاص عن مشاركة البدن فلا يكون الاحساس فعل النفس وحدها بل فعل المركب ومثل ذلك قال في جميع افعال الجزء الحساس . ولانه ليس يتمتع بتأثير المحسوسات الخارجية شيئاً في المركب فقد وافق ارسطو ديمقريطس في ان افعال الجزء الحساس تحصل بتأثير المحسوسات في الحس لا بطريق ورود الصور من خارج كما قال ديمقريطس بل بتوحيه من الفعل فان ديمقريطس ايضاً وضع ان كل فعل فهو يحصل بدخول الجواهر الفردة كما يتضح من كتاب الكون والفساد م ١ ٥٦ وما يليه واما العقل فقد قال ارسطو في كتاب النفس م ٣ ١٢ ان له فعلاً مستقلاً عن مشاركة البدن على انه ليس لشيء جسمي ان يؤثر في شيء غير جسمي ولهذا لم يكن مجرد تأثير الاجسام المحسوسة كافياً عند ارسطو لاصدار الفعل العقلي بل لا بد له من شيء اشرف لان الفاعل اشرف من المتفعل كما في كتاب النفس م ٣ ١٨ غير ان الفعل العقلي ليس يحصل فينا عن مجرد تأثير موجودات عالية كما قال افلاطون بل ذلك الفاعل الاعلى والاشرف الذي يسميه

العقل الفعّال وقد تقدم الكلام عليه في مب ٧٩ ف ٣ و ٤ يجعل الصور الخيالية
 الاستفادة من الخواص معقولة بالفعل بنوع من التجريد وعلى هذا يكون الفعل
 العقلي صادراً عن الحس من جهة الصور الخيالية لأنه لما لم تكن الصور الخيالية
 كافية للتأثير في العقل الميولاني بل لا بد أن تصير بالعقل الفعّال معقولة بالفعل
 لم يحز القول بأن المعرفة الحسية علة تامة للمعرفة العقلية بل مادة للعلّة على نحو ما
 إذا اجيب على الأول بأن مراد أوغسطينوس بقوله هذا أن الحق ليس يجب
 أن يلتمس من الخواص فقط فلا بد لنا من نور العقل الفعّال لتدرك الحق في
 المتغيرات ادراكاً غير متغير ونميز الأشياء عن أشباهها
 وعلى الثاني بأن كلام أوغسطينوس ليس على المعرفة العقلية بل على المعرفة
 الوهمية ولما كان فعل القوة الواهمة عند أفلاطون خاصاً بالنفس وحدها أوضح
 أوغسطينوس أن الأجسام لا ترسم أشباهها في القوة الواهمة بل إنما يفعل ذلك
 النفس بنفس الدليل الذي أثبت به أرسطو في كتاب النفس ٣ م ١٩ أن العقل
 الفعّال شيء لا يفارق وذلك الدليل هو أن الفاعل أشرف من المنفعل وهذا المذهب
 يلزم عليه لا محالة أن ليس في القوة الواهمة قوة انفعالية فقط بل قوة فعلية أيضاً
 وأما على مذهب أرسطو من أن فعل القوة الواهمة خاص بالركب كما في كتاب
 النفس ٢ م ١٥٣ و ١٥٥ إلى آخر الكتاب فلا إشكال لأن الجسم المحسوس أشرف من
 آلة الحيوان من حيث أن نسبته إليها نسبة موجود بالفعل إلى موجود بالقوة
 كنسبة المتلون بالفعل إلى الحدقة التي هي متلوّنة بالقوة ومع ذلك يجوز أن يقال
 أن تأثير القوة الواهمة الأول وإن حصل بحركة المحسوسات لأن الخيال حركة
 حاصلة بالحس كما في كتاب النفس ٢ م ١٦٠ لكنه مع ذلك فعل صادر في الإنسان
 عن النفس التي بالتفصيل والتركيب تصوغ صوراً للأشياء مختلفة وإن لم تكن
 مستفادة من الخواص ويجوز أن يجعل على هذا المعنى كلام أوغسطينوس

وعلى الثالث بان المعرفة الحسية ليست علة تامة للمعرفة العقلية فلا غرو اذا كانت المعرفة العقلية لتتناول ما وراء المعرفة الحسية

الفصل السابع

في ان العقل هل يقدر ان يعقل بالفعل بالصور المعقولة احداً
عنده دون ان يتجه الى الصور الخيالية

يُتَخَطَّى الى السابع بان يقال: يظهر ان العقل يقدر ان يعقل بالفعل بالصور المعقولة الحاصلة عنده دون ان يتجه الى الصور الخيالية لان العقل يخرج الى الفعل بالصورة المعقولة التي هي صورته . ووجود العقل بالفعل هو نفس تعقله . فاذاً الصور المعقولة تكفي لعقل العقل بالفعل دون ان يتجه الى الصور الخيالية ٢ وايضاً ان توقف الواهمة على الحس أكثر من توقف العقل على الواهمة . ويجوز ان نتوهم الواهمة بالفعل عند غيبة المحسوسات . فأولى اذن ان يجوز تعقل العقل بالفعل دون التفاته الى الصور الخيالية

٣ وايضاً ليس لغير الجسمانيات صوراً خيالية . والقوة الواهمة لا تتجاوز الزمان وانتصل فلزم يجوز ان يعقل عقلنا بالفعل شيئاً دون التفاته الى الصور الخيالية لا تمتنع تعقل غير الجسماني شيئاً وهذا ظاهر البطلان لاننا نتمتع الحق والله والملائكة لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٣٠ « لا تعقل النفس شيئاً دون الصورة الخيالية »

والجواب ان يقال يستحيل ان يعقل عقلنا بالفعل شيئاً في هذه العاجلة المتصل فيها بالبدن المتفعل دون ان ياتفت الى الصور الخيالية وبيان ذلك من وجهين اما اولاً فلأن العقل لكونه قوة غير فاعلة بآلة جسمانية ليس يُعاق اصلاً عن فعله بتعطّل آلة جسمانية الا ان يقتضي فعله فعل قوة ذات آلة جسمانية . والذي يفعل بآلة جسمانية هو الحس والواهمة وسائر القوى المختصة بالجزء الحساس .

فواضحٌ أذن أن تعقل العقل بالفعل يقتضي فعل الواهمة وسائر القوى الحساسة ليس في تحصيل العلم أولاً فقط بل في استعماله بعد تحصيله أيضاً فأنما نجد أنه متى امتنع فعل القوة الواهمة بسبب تعطل الآلة كما في المصابين بداء السهرام أو فعل القوة الحافظة كما في المصابين بداء السبات امتنع على الإنسان أن يعقل بالفعل حتى ما كان له به سابقة علم . وأما ثانياً فلأن كلاً يجد من نفسه أنه متى حاول تعقل شيء استحضر في نفسه صوراً خيالية على سبيل أمثلة يتمثل فيها ما يحاول تعقله ولذلك أيضاً متى أردنا أن نجعل متعللاً يتعلل شيئاً أردنا له أمثلة ليصوغ لنفسه منها صوراً خيالية تعينه على التعقل والوجه في ذلك أن القوة المدركة معادلة للشيء المدرك ولهذا لما كان عقل الملاك مفارقاً للجسم بالكلية كان موضوعه الخاص هو الجوهر العقول المفارق للجسم وبهذا العقول يدرك الماديات ولأن العقل الإنساني متصل بالبدن كان موضوعه الخاص هو الماهية أو الطبيعة الحاصلة في مادة جسمانية وبهذه الطبائع التي للرئيات يتأذى أيضاً إلى شيء من معرفة الغير الرئيات ومن شأن هذه الطبيعة أن تكون حاصلة في شخص ملتبس بمادة جسمانية كما أن من شأن طبيعة الحجر أن تكون في هذا الحجر ومن شأن طبيعة الفرس أن تكون في هذا الفرس وهلم جراً فإذا لم يمكن إدراك طبيعة الحجر أو غيره من الماديات إدراكاً تاماً وحقيقياً ما لم تدرك باعتبار حلولها في شخص جزئي . وإنما ندرك الجزئي بالحس والوهم فإذا لا بد لتعقل العقل موضوعه الخاص بالفعل من انتقائه إلى الصور الخيالية ليرى الطبيعة الكلية الحائلة في شخص . أما على أن موضوع تعقلنا هو الصورة المفارقة أو أن صور المحسوسات قائمة بانفسها لا في أشخاص كما قال الأفلاطونيون فلا حاجة إلى أن يلتفت العقل دائماً في تعقله إلى الصور الخيالية

إذا اجيب على الأول بأن الصور المغزونة في العقل إنما هي حاصلة فيه بالملكة

عذر عدم تعقله بالفعل على ما اسلفنا في مب ٧٩ ف ٧٦ فلم يكن حفظ الصور وحده كافياً لتعللنا بالفعل بل لابد من استعمالها على حسب ما يلائم الاشياء التي هي صورها وهي الطبائع الموجودة في الاشخاص الجزئية وعلى الثاني بان الخيال ايضاً هو شبه الشيء الجزئي فلم يكن بالواهمة حاجة الى شبه آخر جزئي بحاجة العقل الى ذلك

وعلى الثالث بان غير الجسيمات التي ليس لها صور خيالية انما ندركها بالقياس على الاجسام المحسوسة التي لها صور خيالية كما نقول الحق من ملاحظة الشيء الذي ننظر في الحق بالنسبة اليه . واما الله فانما ندركه من حيث هو عامة وبطريق المجوزة وانتزيعه كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ١ مق ٣ واما سائر الجواهر الغير الجسمية فليس لنا ان ندركها في حال هذه الحياة الا بالتنزيع او بالقياس على الجسمانيات ولذلك متى تعقلنا شيئاً من هذه الاشياء فلا بد لنا من الاتجاه الى خيالات الاجسام وان لم يكن لهذه الاشياء صور خيالية

الفصل الثامن

في ان حكم العقل هل يمتنع بتعطل الحس

يُخطئ الى الثامن بان يقال : يظهر ان حكم العقل ليس يمتنع بتعطل الحس لان الاعلى ليس يتوقف على الأدنى . وحكم العقل أعلى من الحس . فاذاً ليس يمتنع بتعطل الحس

٢ وايضاً ان القياس هو فعل العقل . والحس يتعطل بالنوم كما في كتاب النوم واليقظة ب ١ و مع ذلك فقد يحدث القياس من النائم . فاذاً ليس يمتنع حكم العقل بتعطل الحس

نكن يعارض ذلك ان . يحدث في حال النوم من المحرمات فليس يحسب انما كما قال اوغسطينوس في شرح تك ل ١٢ ب ١٥ و اوبقي الانسان في حال

النوم قادراً على الاشتغال بالعقل لما كان الامر كذلك . فاذا تعطل الحس مانع من استعمال العقل

والجواب ان يقال ان الموضوع الخاص المعادل لعلنا هو طبيعة الشيء المحسوس كما تقدم في الفصل السابق . وليس يمكن ان يحكم على شيء حكماً كاملاً ما لم يعرف كل ما يختص بذلك الشيء . وخصوصاً اذا جهل ما هو حده وغاية الحكم وقد قال الفيلسوف في كتاب السماء ٣٦١ م « كما ان غاية العلم العملي هو العمل كذلك غاية العلم الطبيعي هو ما يرى دائماً حقيقة بالحس » فان الصانع ليس يقصد في تعرف المديّة الا العمل ليعمل هذه المديّة الجزئية وكذا الطبيعي ليس يقصد في تعرف طبيعة الحجر والفرس الا العلم بحقيقة ما يرى بالحس . وواضح انه ليس يمكن ان يكون للصانع حكم كامل على المديّة اذا كان مجهول صنعها وكذا ليس يمكن ان يكون للعلم الطبيعي حكم كامل على الطبيعيات اذا كانت المحسوسات مجهولة . وكل ما نعقله في حال هذه الحيوة فانما ندركه بالقياس على المحسوسات الطبيعية . فاذا استحيل ان يكون لنا حكم عقلي كامل مع تعطل الحس الذي به ندرك المحسوسات

اذا اجيب على الاول بان العقل وان كان اعلى من الحس لكنه يستفيد منه بوجه ما وموضوعاته الاولى والاصيلة قائمة في الحواس فتعطل الحس اذن موجب لامتناع حكم العقل

وعلى الثاني بان الحس انما يتعطل في النائم بسبب ما يتصعد فيهم من الابخرة والادخنة كما في كتاب النوم واليقظة ١٣٥ ومن ثم كان تعطل الحس يتفاوت في الشدة والضعف بتفاوت كيفية هذه البخارات لانه اذا كانت حركة الابخرة كثيرة لم يتعطل الحس فقط بل الوهم ايضاً بحيث لا يحصل هناك شيء من الصور الخيالية كما يمرض بالخصوص في اول النوم بعد الاكثار من الطعام

والشراب . وإذا كانت حركة الابخرة اضعف قليلاً حصلت الصور الخيالية لكن مع اختلاط وتشوش كما يعرض في نعيمين . وإذا ازداد ضعف الحركة حصلت نصور الخيالية مترتبة كما يحدث على الخصوص في آخر النوم وفي القليلي الاكل وذوي الوهم القوي . وإذا كانت حركة الابخرة يسيرة لم يبق الوهم فقط مشتغلاً بل لا يزال الحس المشترك ايضاً مشتغلاً من جهة حتى ان الانسان يحكم احياناً في حال نومه بان ما يراه أحلامه كأنما يميز بين الاشياء واشباحها لكنه يبقى من جهة متعطلاً ومن ثمة فهو وان ميز بعض اشباح الاشياء عن الاشياء لا يزال مع ذلك متغدياً في بعضها فعلى هذا اذن يكون للعقل قوة على الحكم على حسب اشتغال الحس والوهم في النوم لا بالكلية ولذا كان الذين يركبون القياس في النوم متى استيقظوا علموا دائماً انهم اخطأوا في شيء



البحث الخامس والثمانون

في طريقة التعقل وترتيبه—وفيه ثمانية فصول

ثم ينبغي النظر في طريقة التعقل وترتيبه والبحث في ذلك بدور على ثنائي مسائل—١ في ان عقائنا هل يتعقل بانتزاعه الصور من الخيالات — ٢ في ان الصور المعقولة المنترعة من الخيالات هل نسبتها ان عقائنا نسبة ما يعنى او نسبة ما به يعقل — ٣ في ان عقائنا هل يعقل طبعاً الاعم قبل الاخص — ٤ في انه هل يقوى على تعقل امور كثيرة معاً — ٥ هل يعقل بالتركيب والتفصيل — ٦ هل يمكن ان يخفى — ٧ هل يجوز ان يكون واحد افضل تعقلاً لشيء واحد من غيره من آخر — ٨ في ان ادراك عقائنا لغير انقسم هل هو متقدم على ادراكه للانقسم

الفصل الأول

في ان عقلمنا هل يعقل الجسميات والماديات بالانتزاع من الخيالات

يُتَخَفَلُ الى الاول بان يقال : يظهر ان عقلمنا ليس يعقل الجسميات والماديات بالانتزاع من الخيالات لان كل عقل يعقل شيئاً على خلاف ما هو عليه فهو كاذب . وصور الماديات ليست مجردة عن الجزئيات التي انما الخيالات اشباح لها فلم يكن نقول الماديات بالانتزاع الصور من الخيالات لكان عقلمنا كاذباً في ذلك ٢ وايضاً ان الاشياء المادية هي الاشياء الطبيعية التي تؤخذ المادة في حدها ويتمنع تعقل شيء من دون ما يؤخذ في حده فاذا يتمنع تعقل الاشياء المادية من دون المادة . والمادة هي مبدأ الشخص . فاذا يتمنع تعقل الماديات بالانتزاع الكلي من الجزئي الذي هو انتزاع الصور المعقولة من الخيالات

٣ وايضاً في كتاب النفس م ٣ ١٨ و ٣١ « نسبة الخيالات الى النفس العاقلة كنسبة الالوان الى البصر » والابصار ليس يحصل بالانتزاع الصور من الالوان بل بما نطبعه الالوان في البصر . فكذا التعقل اذن ليس يحصل بالانتزاع شيء من الخيالات بل بما ترسمه الخيالات في العقل

٤ وايضاً في الموضوع المتقدم ذكره ان في النفس العاقلة شيئين العقل الميولاني والعقل الفعال وانتزاع الصور المعقولة من الخيالات ليس الى العقل الميولاني بل انما اليه قبول الصور المنتزعة ويظهر انه ليس الى العقل الفعال ايضاً لان نسبته الى الخيالات كنسبة الضوء الى الالوان والضوء ليس ينتزع شيئاً من الالوان بل بالحري يفيض عليها شيئاً . فاذا لمنا نقول اصلاً بالانتزاع من الخيالات ٥ وايضاً قول الفيلسوف في كتاب النفس م ٣ ٣٢ و ٣٩ « العقل يعقل الصور

في الخيالات » فاذا ليس يعقلها بالانتزاع اياها

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الكتاب المتقدم ذكره م ٢ « كما يمكن

مفارقة الاشياء للمادة كذلك هي مفارقة لما عند العقل « . فاذا لا بد ان نُعقل
 الماديات من حيث هي مجردة عن المادة وعن الاشباح المادية التي هي الخيالات
 والجواب ان يقال ان الموضوع المدرك معادل للقوة المدركة كما تقدم في
 مب ٨٠ ف ٢ وب ٨٤ ف ٧ والقوة المدركة على ثلاث مراتب فمنها ما هي فعل
 آلة جسمانية وهي الحس ومن ثم كان موضوع كل قوة حساسة هو الصورة
 باعتبار حلولها في المادة الجسمانية ولما كانت هذه المادة في مبدأ الشخص كانت
 كل قوة حسية مدركة للجزئيات فقط . ومنها ما ليست فعلاً لآلة جسمانية ولا
 متصلة اصلاً بمادة جسمانية كالعقل الملكي وموضوع هذه القوة المدركة هو
 الصورة القائمة بنفسها لا في مادة لان الملائكة وان ادركوا الماديات فلا يدركونها مع
 ذلك ما لم يروها في غير الماديات اي في انفسهم او في الله . والعقل الانساني
 متوسط بينهما فهو ليس فعلاً لآلة جسمانية لكنه قوة نفس هي صورة بدن كما
 ينضح مما تقدم في مب ٧٦ ف ١ ومن ثم اختص بان يدرك الصورة الحائلة في
 المادة الجسمانية حلولاً شخصياً لكن لا باعتبار حلولها فيها وادراك ما هو حال في
 المادة الشخصية لا باعتبار حلوله فيها هو تجريد الصورة عن المادة الشخصية المثلة
 بالخيالات فوجب من ثم انقول بان عقلنا يعقل الماديات بالاتزاع من الاشباح
 الخيالية وبملاحظة الماديات على هذا الوجه نتأدى الى شيء من معرفة المجردات
 كما ان الملائكة يدركون الماديات بالمجردات على ان افلاطون لما لاحظ تجرّد
 العقل الانساني فقط دون ان يلاحظ كونه متصلاً من وجه بالبدن وضع ان
 موضوع العقل هو الصور المفارقة وان لا نعقل بالتجريد بل بالمشاركة في
 المجردات كما روى ارسطو في الالهيات ١٢ ٦٠ على ما تقدم في مب ٨٤ ف ١
 اذا اجيب على الاول بان التجريد يحدث على ضربين احدهما بطريق التركيب
 والتفصيل كما اذا تفعلنا ان شيئاً ليس حالاً في آخر او انه مفارق له والثاني بوجه

الاطلاق كما اذا تعقلنا شيئاً دون ملاحظة آخره فنجريد العقل لما ليس مجرداً في الخارج بالضرب الاول من التجريد لا يخلو من الكذب واما تجريده له بالضرب الثاني من التجريد فليس فيه كذب كما هو واضح في الحواس لاننا اذا تعقلنا او قلنا ان اللون ليس حالاً في الجسم المتلون او مفارق له كان اعتقادنا او كلامنا كاذباً واما اذا لاحظنا اللون وخاصيته دون ملاحظة شيء من جهة التفاحة المتلونة او غيرنا باللفظ عما تصورناه بالعقل فليس في اعتقادنا او كلامنا هذا كذب فن التفاحة ليست داخلية في حقيقة اللون ولذلك ليس يمنع تعقل اللون من دون تعقل شيء من التفاحة وكذا ما يختص بحقيقة النوع في شيء مادي كخجر او الانسان او الفرس يمكن للعقل ان يلحظه دون المبادئ الشخصية التي ليست داخلية في حقيقة النوع وملاحظة طبيعة النوع من دون ملاحظة المبادئ الشخصية المثلة بالصور الخيالية هي انتزاع الكلي من الجزئي والصورة المعقولة من الصور الخيالية . فاذا متى قيل العقل الذي يعقل شيئاً على خلاف ما هو عليه كاذب كان هذا القول صادقاً ان جعل الظرف صفة لاشيء المعقول اذ انما يكون العقل كاذباً متى عقل ان شيئاً على خلاف ما هو عليه ومن ثم فلو جرّد العقل صورة الحجر عن المادة بحيث يعقل انها ليست حالة في مادة كما زعم افلاطون لكان كاذباً واما ان جعل الظرف صفة للعقل فليس ذلك القول صادقاً اذ لا شبهة في ان طريقة العاقل في التعقل غير طريقة الشيء في الوجود لان المعقول يحصل في العاقل حصولاً مجرداً عن المادة على حسب حال العقل لا حصولاً مادياً على حسب حال الشيء المادي وعلى الثاني بان بعضاً توهموا ان نوع الشيء الطبيعي هو الصورة فقط وان المادة ليست جزءاً منه لكن لو كان هذا القول صحيحاً لما أخذت المادة في حدود الاشياء الطبيعية . ومن ثم يجب ان يقال ان المادة ضربان مشتركة ومعينة او شخصية

فالمشتركة كاللحم والعظم والشخصية كهذه اللحوم وهذه العظام . فالعقل يبرر نوع
 الشيء الطبيعي عن المادة المحسوسة الشخصية لا عن المادة المحسوسة المشتركة كما
 يبرر نوع الانسان عن هذه اللحوم وهذه العظام التي ليست داخلية في حقيقة النوع
 بل اجزاء للشخص كما في الالهيات ك٧م ٣٤ و ٣٥ ولذلك يمكن اعتباره من دونها
 لكنه ليس يقدر ان يجرده عن اللحوم والعظام — واما الانواع الرياضية فيمكن تجريدها
 بالعقل عن المادة المحسوسة لا الشخصية فقط بل المشتركة ايضاً لكن لا يجوز تجريدها
 عن المادة المعقولة المشتركة بل عن الشخصية فقط لان المراد بالمادة المحسوسة المادة
 الجسمانية باعتبار كونها معروضة للكيفيات المحسوسة كالحر والبارد والصلب
 واللين ونحوها وبالمادة المعقولة الجوهر باعتبار كونه معروضاً للكم وواضح ان الكم
 يحل في الجوهر قبل حلول الكيفيات المحسوسة فيجوز من ثمة ملاحظة الكميات
 كالأعداد والابعاد والاشكال التي هي اطراف للكميات من دون الكيفيات
 المحسوسة وهذا هو تجريدها عن المادة المحسوسة لكنه لا يجوز ملاحظتها دون
 تعقل الجوهر المعروض للكم مما هو تجريدها عن المادة المعقولة المشتركة بل يجوز
 ملاحظتها دون هذا الجوهر او ذاك مما هو تجريدها عن المادة المعقولة الشخصية
 — ومن الاشياء ما يجوز تجريده عن المادة المعقولة المشتركة ايضاً كالموجود والواحد
 والقوة والفاعل ونحوها مما يمكن وجوده دون مادة مطلقاً كما يتضح في الجواهر
 المجردة . ولما لم يراع افلاطون ما قدمناه من اختلاف نوعي التجريد ذهب الى
 ان كل ما قلنا انه يجرّد بالعقل يجرّد في الخارج

وعلى الثالث بان طريقة وجود الالوان في المادة الجسمانية الشخصية كطريقة
 وجودها في القوة الباصرة فيجوز ان تطبع شبيهاً في البصر واما الصور الخيالية
 فلكونها اشياءاً للأشخاص ووجودها في آلات جسمانية لم تكن طريقة
 وجودها كطريقة وجود العقل الانساني كما يتضح مما تقدم في جرم الفصل وفي ف٧

من المبحث السابق فلا تقوى على التأثير بقوتها في العقل الميولاني بل بقوة العقل
الفعال يحصل في العقل الميولاني شبه ما باتجاه العقل الفعال الى انصور الخيالية
وهذا الشبه يمثل ما تمثله الصور الخيالية لكن من جهة طبيعة النوع فقط وبهذا
المعنى يقال ان الصورة المعقولة تتزع من الصور الخيالية لا بمعنى ان صورة واحدة
بعينها كانت اولاً في الخيالات ثم حصلت في العقل الميولاني كما يحصل جسم
في حيز ثم يُنقل الى حيز آخر

وعلى الرابع بان الصور الخيالية تستضيء بالعقل الفعال وبقوة تتزع الصور
المعقولة منها اما استضاءتها به فلأنه كما ان الجزء الحساس يصير باتجاه العقل
اقوى كذلك الصور الخيالية تصير بقوة العقل الفعال أكثر استعداداً لان
يُتزع منها المعاني المعقولة . واما انتزاع العقل الفعال للصور المعقولة من الصور
الخيالية فلجواز ان يحصل بقوته في اعتبارنا طبائع الانواع مجردة عن العلائق
الشخصية فيتصور العقل الميولاني باشباحها

وعلى الخامس بان عقلاً يتزع الصور المعقولة من الصور الخيالية من حيث
يلفظ طبائع الاشياء بالعموم ومع ذلك فهو يعقلها ايضاً في الصور الخيالية اذ ليس
يقدر ان يعقل تلك الاشياء التي يتزع صورها الا باتجاهه الى الصور الخيالية كما
مر في المبحث الآنف ف ٦ و ٧

الفصل الثاني

في ان الصور المعقولة المنتزعة من الصور الخيالية هل لها الى
عقلاً نسبة ما يُعقل او نسبة ما به يُعقل

يُتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الصور المعقولة المنتزعة من الصور الخيالية
لها الى عقلاً نسبة . ما يُعقل لان المعقول بالفعل يوجد في العاقل لكونه نفس العقل
بالفعل . وليس شي من المعقول يوجد في العقل العاقل بالفعل سوى الصورة المعقولة

المتزعة . فإذا الصورة المعقولة المتزعة هي المعقول بالفعل
٢ وايضاً لا بد من وجود المعقول في شيء والآن لم يكن شيئاً وهو ليس في شيء
الخارجي لا متناع ان كون الشيء الخارجي معقولا بالفعل لكونه مادياً . فهو اذن
موجود في العقل فهو اذن ليس شيئاً آخر سوى الصورة المعقولة المتقدم ذكرها
٣ وايضاً قال الفيلسوف في كتاب العبارة اب ١ « الالفاظ دلائل الانفعالات
الموجودة في النفس » والالفاظ تدل على الامور المعقولة اذ انما نعبر باللفظ على
ما نتعقله . فإذا انفعالات النفس اي الصور المعقولة هي الامور المعقولة بالفعل
لكن يعارض ذلك ان نسبة الصورة المعقولة الى العقل كنسبة الصورة المحسوسة
الى الحس . والصورة المحسوسة ليست موضوع شعور الحس بل الواسطة التي بها
يشعر الحس بالشيء . فإذا ليست الصورة المعقولة ما يُعقل بل ما به يُعقل العقل
والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان قواني المدركة لا تدرك سوى انفعالاتها
الخاصة بالحس مثلاً ليس يشعر الا بانفعال آتية وعلى هذا فالعقل ليس يعقل
سوى انفعاله اي الصورة المعقولة الحاصلة عنده فتكون الصورة المعقولة هي الشيء
الذي يُعقل على ان هذا المذهب ظاهر الفساد من وجهين اما اولاً فلأن ما نتعقله
وما عليه مدار العلوم واحد بعينه فلو كانت ما نتعقله هو الصور الحاصلة عند
النفس فقط لم يكن مدار شيء من العلوم على ما في الخارج بل على الصور المعقولة
الموجودة في النفس فقط كما ذهب الافلاطونيون الى ان مدار العلوم على الصور
التي كانوا يجعلونها معقولة بالفعل . واما ثانياً فللزوم ضلال الاقدمين القائلين بان
كل ما يرى حق وان المتناقضات صادقة معاً لانه اذا كانت القوة لا تدرك
سوى انفعالها فانما تحكم عليه فقط وانما يرى شيء على حسب تأثير القوة المدركة .
فإذا انما يكون حكم القوة المدركة دائماً على ما تحكم عليه اي على انفعالها بحسب ما
يكون انفعالها وهكذا يكون كل حكم صادقا إذا كان الحس مثلاً لا يشعر الا بانفعاله

فنتي حكم صاحب الذوق السليم ان العسل حلوٌ كان حكمه صادقاً وكذا اذا حكم
صاحب الذوق المريض ان العسل مرٌّ كان حكمه ايضاً صادقاً لان كليهما يحكم بحسب
تأثير ذوقه وهكذا يلزم ان كل مذهب وكل اعتقاد حقٌ وصادقٌ على السواء—
فالحق اذن ان الصورة المعقولة لما الى العقل نسبة ما به يعقل العقل وتحقيق ذلك
انه لما كان الفعل فعلين كما في الالهيات ١٦٩٩ م٩٩ احدهما ما يستقر في الفاعل
كالابصار والتعقل والثاني ما يتعدى الى خارج كالسخن والقطع كان كلاهما
يحصل بحسب صورة ما وكلما ان الصورة التي بحسبها يصدر الفعل المتعدي الى
خارج هي شبه موضوع الفعل كما ان حرارة السخن هي شبه السخن كذلك
الصورة التي بحسبها يصدر الفعل المستقر في الفاعل هي شبه الموضوع فكان شبه الشيء
المركب هو ما بحسبه يبصر البصر وشبه الشيء المعقول الذي هو الصورة المعقولة هو
الصورة التي بحسبها يعقل العقل الاً انه لما كان العقل ينعكس على نفسه كان
بانعكاس واحد يعقل تعقله والصورة التي يعقل بها فتكون الصورة المعقولة هي
ما يعقل ثانياً واما ما يعقل اولاً فهو الشيء الذي انما الصورة المعقولة شبهه وبما يتضح
به ذلك ايضاً مذهب المتقدمين الذين كانوا يقولون ان الشيء يدرك بمثله فانهم
كانوا يقولون ان النفس تدرك بالارض الحاصلة فيها الارض الموجودة في الخارج
وهلم جرّاً . فاذا اذا جعلنا صورة الارض مكان الارض على حسب تعليم ارسطو
في كتاب النفس ٣٨٣ م٣٨٣ حيث قال ليس الحجر في النفس بل صورة الحجر لزم
ان النفس تدرك بالصور المعقولة الاشياء الخارجة عنها
اذ اوجب على الاول بان المعقول انما يحصل في العاقل بشبهه وبهذا المعنى يقال
ان المعقول بالفعل هو العقل بالفعل من حيث ان شبه الشيء المعقول هو صورة
العقل كما ان شبه الشيء المحسوس هو صورة الحس بالفعل فلا يلزم من ذلك ان
الصورة المعقولة المتزعة هي ما يعقل بالفعل بل انها شبهه

وعلى الثاني بان قولنا المعقول بالفعل يدل على امرين على الشيء الذي يعقل وعلى كونه يعقل وكذا قولنا الكلي المجرد يدل على امرين على طبيعة الشيء وعلى التجريد اي الكلية فالطبيعة التي يعرض لما التعقل او التجرد او معنى الكلية لا وجود لها الا في الاشخاص واما التعقل او التجرد او معنى الكلية فانما هو في العقل ولنا في الحس مثال على ذلك فان البصر يبصر لون التفاحة دون رائحتها فاذا نظر في محل اللون الذي يرى دون الرائحة فواضح ان اللون المرئي ليس موجوداً الا في التفاحة اما ادراكه دون الرائحة فهو عارض له من جهة البصر من حيث ان في البصر شبه اللون لاشبه الرائحة وكذا لا وجود للانسانية التي تعقل الا في هذا الانسان او ذاك واما ادراك الانسانية دون الشخصيات مما هو تجريدها الحاصل عنه معنى الكلية فعارض لها من جهة ادراكها بالعقل الحاصل عنده شبه طبيعة النوع لاشبه المبادئ الشخصية

وعلى الثالث بان في الجزء الحساس فعلى احدهما بحسب التأثر فقط وهكذا يتم فعل الحس عند ما يتأثر من المحسوس والاخر هو الصوغ والتكوين بحسبما تصوغ القوة الواهمة لنفسها صورة شيء غائب او لم يرقط وكلا هذين الفعلين يحتملان في العقل فبالاول يعتبر انفعال العقل الحيواني من حيث يتصور بالصورة المعقولة وبالثاني يصوغ بتلك الصورة الحاصلة عنده الحد او التفصيل او التركيب الذي يعبر عنه باللفظ ومن ثم كانت الحقيقة المدلول عليها بالاسم هي الحد وكانت القضية تدل على تركيب العقل وتفصيله فاذا ليست الالفاظ دالة على الصور المعقولة بل على ما يصوغه العقل في نفسه للعكم على الامور الخارجة

الفصل الثالث

في ان الاعم هل هو متقدم في معرفتنا العقلية

يُخطئ الى الثالث بان يقال: يظهر ان الاعم ليس متقدماً في معرفتنا العقلية

لان ما كان متقدماً وأبين في طبعه فهو متأخر وأخفى عندنا . والاعمُّ متقدمٌ
بالطبع لان ما لا يرجع بالتكافؤ في لزوم الوجود فهو متقدمٌ فالاعمُّ اذن متأخرٌ
في ادراك عقلنا

٢ وايضاً ان المركبات متقدمة عندنا على البسائط . والاعمُّ ابسط . فهو اذن
متأخرٌ عند معرفتنا

٣ وايضاً قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ٥ « المحدود يحصل في معرفتنا
قبل اجزاء الحد » والاعمُّ هو جزء حدِّ الاخص كما ان الحيوان هو جزء حدِّ
الانسان . فالاعمُّ اذن متأخرٌ عند معرفتنا

٤ وايضاً اننا نتوصل بالمعلولات الى العال والمبادئ . والاعمُّ مبدأ ما . فهو اذن
متأخرٌ عند معرفتنا

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ٤ « يجب الانتقال
من الكليات الى الجزئيات »

والجواب ان يقال لا بدّ في ادراك عقلنا من اعتبار امرين احدهما ان الادراك
العقلي يستمد مبدأه على نحو ما من الادراك الحسي ولما كان الحس يتعلق بالجزئيات
والعقل يتعلق بالكليات وجب ان يكون ادراك الجزئيات متقدماً عندنا على
ادراك الكليات . والثاني ان عقلنا يخرج من القوة الى الفعل وكل ما يخرج من
القوة الى الفعل فانه يبلغ الفعل الناقص الذي هو متوسط بين القوة والفعل قبل
بلوغه الفعل الكامل . والفعل الكامل الذي يبلغه العقل هو العلم التام الذي به
تُدرك الاشياء على وجه التفصيل والتعيين والفعل الناقص هو العلم الناقص الذي
به تُدرك الاشياء ادراكاً اجمالياً لان ما يُدرك على هذا النحو فانه يُدرك بالفعل
من وجه وبالقوة من وجه ومن ثمَّ قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ٣ « اول
ما ينكشف لنا ونعلمه يقيناً هو الامور المجملّة ثم يحصل لنا بعدها العلم التفصيلي

بالمبادئ والعناصر» ومن البين ان العلم بما يندرج فيه امور كثيرة دون العلم الخاص بكل من تلك الامور المندرجة فيه علم اجمالي وعلى هذا التحويمكن العلم بالكل الكلي المندرجة اجزائه فيه بالقوة وبالكل الكلي ايضا لجواز ان يعلم كلاهما علما اجماليا دون ان تعلم اجزائهما بالتفصيل . والعلم التفصيلي بما يندرج في الكل الكلي علم بالأخص كما ان العلم الاجمالي بالحيوان هو العلم به من حيث هو حيوان والعلم التفصيلي بالحيوان هو العلم به من حيث هو حيوان ناطق او غير ناطق . بما هو العلم بالانسان او الاسد فكان العلم بالحيوان يحصل في عقلا قبل العلم بالانسان وكذا الحكم في كل اعم بالنظر الى الاخص . ولما كان الحس يخرج من القوة الى الفعل كالعقل كان له هذا الترتيب ايضا في ادراكه كما هو مشاهد . لانا نحكم بالحس على الاعم قبل حكمنا به على الاخص باعتبار المكان والزمان اما باعتبار المكان فكما اذا رؤي شيء من بعيد فانه يدرك كونه جسا قبل كونه حيوانا وكونه حيوانا قبل كونه انسانا وكونه انسانا قبل كونه سقراط او افلاطون . واما باعتبار الزمان فلان الطفل يميز في اول الامر الانسان عن الملائكة انسان قبل ان يميز هذا الانسان عن ذاك ومن ثمة كان الاطفال يسمون في اول امرهم جميع الرجال آباء ثم يأخذون بعد ذلك بتمييز بعضهم عن بعض كما قال الفيلسوف في الطبيعيات كما هو الوجه في ذلك واضح لان من علم شيئا بالاجمال لا يزال بالقوة الى معرفة مبدئ التفصيل كما ان من يعلم الجنس فهو بالقوة الى معرفة الفصل وبذلك يتضح ان العلم الاجمالي متوسط بين القوة والفعل . ومن ثمة يجب ان يقال ان ادراك الجزئيات متقدم عندنا على ادراك الكليات كتقدم الادراك الحسي على الادراك العقلي واما الادراك الأعم فهو متقدم على الادراك الاخص حسيا كان او عقليا

اذا اجيب على الاول بان الكلي يجوز ان يعتبر على نحوين احدهما من حيث

تُلاحظ طبيعته مع معنى الكلية ولما كان معنى الكلية القائم بان يكون لواحد بعينه نسبة الى كثير حاصلًا بتجريد العقل وجب ان يكون الكلي على هذا النحو متأخرًا ومن ثمَّ قيل في كتاب النفس ٨ «الحيوان الكلي» اما لا شيء او متأخر» واما على مذهب افلاطون الذي جعل الكليات قائمة بانفسها فيكون الكلي بهذا الاعتبار متقدماً على الجزئيات التي لا وجود لها عنده الا بالاشتراك في الكليات القائمة بانفسها المسماة صوراً ١٠ والثاني من حيث الطبيعة اي طبيعة الحيوانية او الانسانية باعتبار وجودها في الجزئيات وللطبيعة ترتيبان احدهما بحسب طريقة التوليد والزمان وما كان ناقصاً وبالقوة فهو متقدم بحسب هذه الطريقة والاعمُّ متقدِّمٌ بالطبع بهذه الطريقة وهذا ظاهرٌ في توليد الانسان والحيوان فان الحيوان يتولَّد قبل الانسان كما في كتاب توليد الحيوانات ٢ ب ٣ والثاني ترتيب الكمال والغرض كما ان الفعل متقدِّمٌ مطلقاً بالطبع على القوة والكمال متقدِّمٌ على الناقص والاختص متقدِّمٌ بهذه الطريقة بالطبع على الاعم كما ان الانسان متقدِّمٌ على الحيوان لان غرض الطبيعة لا يقف عند توليد الحيوان بل يتجه الى توليد الانسان وعلى الثاني بان نسبة الكلي الاعم الى الاختص كنسبة الكل والجزء اما الكل فمن حيث ان الكلي الاعم لا يندرج فيه بالقوة الكلي الاختص فقط بل امورٌ أخرى ايضاً كما ان الحيوان ليس يندرج تحته الانسان فقط بل الفرس ايضاً واما الجزء فمن حيث ان الاختص لا يشمل في حقيقته على الاعم فقط بل على امورٍ أخرى ايضاً كما ان الانسان لا يشمل على الحيوان فقط بل على الناطق ايضاً فاذا اعتبر الحيوان في نفسه كان متقدِّماً في ادراكه على الانسان واما الانسان فتقدِّمٌ في ادراكه على كون الحيوان داخلياً في ماهيته وعلى الثالث بان جزءاً يمكن ادراكه على وجهين احدهما مطلقاً باعتباره في نفسه وبهذا الاعتبار لا يمنع ادراك الاجزاء قبل الكل كادراك الحجارة قبل البيت

والثاني باعتبار كونه جزءاً لهذا الكل وهذا الاعتبار يجب ادراك الكل قبل الجزء
لأننا ندرك البيت ادراكاً اجمالياً قبل ان ندرك بالتفصيل كل جزء من اجزائه اذا
نقرر ذلك وجب ان يقال ان اجزاء الحد اذا اعتبرت مطاقاً كانت معلومة قبل
المحدود والا لم يتعرف بها واذا اعتبرت من حيث هي اجزاء الحد كانت معلومة
بعد المحدود لأننا نعلم أولاً الانسان عمماً اجمالياً ثم نعلم بعد ذلك تفصيلاً كل ما هو
داخل في حقيقته

وعلى الرابع بان الكلّي اذا اعتُبر مع معنى الكلية كان مبدأ للعلم من وجه من
حيث ان معنى الكلية تابع لطريقة انتقل الحاصلة بالتجريد لكن ليس يجب ان
يكون كل ما هو مبدأ للعلم مبدأ للوجود كما توهم افلاطون لأننا قد ندرك العلة
بالمعلول والجوهر بالاعراض . فاذا نيس الكلّي المأخوذ بهذا الاعتبار على قول
ارسطو مبدأ للوجود ولا الجوهر كما يتضح من الالهيات ك٧م ٤٥ . واما اذا
اعتبرنا طبيعة الجنس والنوع باعتبار وجودها في الافراد كانت بهذا الاعتبار
متضمنة على نحو ما حقيقة المبدأ الصوري بالنظر الى الافراد لان الفرد لاجل
المادة وحقيقة النوع مأخوذة من الصورة ونسبة طبيعة الجنس الى طبيعة النوع
هي بالأحرى نسبة المبدأ المادي لان طبيعة الجنس مأخوذة من جهة مادة الشيء
وحقيقة النوع مأخوذة من جهة الصورة كما تؤخذ حقيقة الحيوان من الحسي وحقيقة
الانسان من العقلي ولهذا كان غرض الطبيعة الاقصى متجهاً الى النوع لا الى
الشخص ولا الى الجنس لان الصورة هي غاية التوليد والمادة هي لاجل الصورة
وليس يجب ان تكون معرفة كل علم او مبدأ متأخرة بالنظر اليها لأننا قد نعرف
بالمعلل المحسوسة المعلولات المجهولة وقد يحدث العكس



الفصل الرابع :

في انه حل يجوز ان يعقل اموراً كثيرة معاً

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر انه يجوز ان يعقل اموراً كثيرة معاً لان العقل اعلى من الزمان . والمتقدم والمتأخر واجمان الى الزمان . فاذا ليس يعقل العقل اموراً متفاوتة في المتقدم والمتأخر بل يعقل الامور كلها معاً

٢ وايضاً ليس يمنع حلول صور مختلفة غير متقابلة معاً بالفعل في واحد بعينه كحلول الرائحة واللون في التفاحة . والصور المعقولة ليست متقابلة . فاذا ليس يمنع ان يصير عقل واحد بالفعل بصور معقولة مختلفة معاً

٣ وايضاً ان العقل يعقل كلاً ما معاً كالانسان او اليت . وكل كل فهو مشتمل على اجزاء كثيرة . فالعقل اذن يعقل اموراً كثيرة معاً

٤ وايضاً ليس يجوز ادراك المباني بين اثنين من دون ادراك كليهما معاً كما في كتاب النفس م ٤٥ و ١٤٦ وكذا حكم كل مناسبة أخرى . والعقل الانساني يدرك المباني بين اثنين . فاذا يدرك اموراً كثيرة معاً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب الجدل ٢ ب ٤ « الفعل يتعلق بواحد فقط والعلم يتعلق بكثير »

والجواب ان يقال يجوز ان يعقل العقل اموراً كثيرة معاً بطريقة واحدة لا بطريقة كثير ومعنى قولنا بطريقة واحدة او كثير اي بصورة معقولة واحدة او بصور معقولة متكررة لان طريقة كل فعل تتبع الصورة التي هي مبدأ الفعل فاذا جميع الاشياء التي يجوز للعقل ان يعقلها بصورة واحدة يجوز ان يعقلها معاً ومن ثمة كان الله يرى جميع الاشياء معاً بواحد وهو ماهيته . وجميع الاشياء التي يعقلها العقل بصور مختلفة ليس يعقلها معاً والوجه في ذلك انه يستحيل حلول صور كثيرة معاً من جنس واحد وانواع مختلفة في محل واحد بعينه كما يستحيل

أن يلمون جسم واحد بعينه من جهة واحدة بعينها بالوان مختلفة معاً أو يتشكل كذلك بأشكال مختلفة معاً. وجميع الصور المعقولة متحدة بالجنس لأنها كالات لقوة واحدة عقلية وإن كانت الاشياء التي هي صورها مختلفة بالجنس فيستحيل إذن أن يستكمل عقل واحد بعينه بصور معقولة مختلفة معاً ليعقل اموراً مختلفة بفعل واحد.

إذا اجيب على الاول بان العقل هو اعلى من الزمان الذي هو عدد حركة الجسمانيات غير ان تكثر الصور المعقولة يحدث في الافعال المعقولة تعاقباً بحسبه يكون فعل متقدماً على آخر وقد سمي اوغسطينوس هذا التعاقب زماناً بقوله في شرح تلك ك ٨ ب ٢٠ و ٢٢ «الله يحرك الخليقة الروحانية بالزمان»

وعلى الثاني بان الصور المتكثرة ليس يمنع اجتماعها معاً في محل واحد بعينه متى كانت متقابلة فقط بل متى كانت متحدة بالجنس ايضاً وإن لم تكن متقابلة كما يتضح من مثال الالوان والاشكال المورّد في جرم الفصل

وعلى الثالث بانه يجوز تعقل الاجزاء على ضربين تعقلاً اجمالياً باعتبار اندراجها في الكل وبهذا الاعتبار تدرك بصورة واحدة وهي صورة الكل فتدرك معاً وتعقلاً تفصيلاً باعتبار ادراك كل منها بصورته وبهذا الاعتبار لا تدرك معاً

وعلى الرابع بانه متى ادرك العقل تبايناً او تناسباً بين اثنين ادرك كلا من هذين الاثنين في ضمن حقيقة التناسب والتباين كما يدرك الاجزاء في ضمن حقيقة الكل على ما تقدم في الجواب السابق

الفصل الخامس

في ان العقل الانساني هل يعقل بالتركيب والتفصيل

يُخطئ الى الخامس بان يقال: يظهر ان العقل الانساني ليس يعقل بالتركيب والتفصيل لان التركيب والتفصيل لا يردان الا على كثير وليس في قدرة العقل

ان يعقل اموراً كثيرة ممّا . فإذا ليس في قدرته ان يعقل بالتركيب والتفصيل
٢ وايضاً كل تركيب وتفصيل فلا بد ان يقترب بزمان حاضراً او ماضياً او
مستقبلاً . والعقل يجرد ما يعقله عن الزمان كما يجرده عن سائر الاحوال الجزئية
فإذا ليس يعقل بالتركيب والتفصيل

٣ وايضاً ان العقل يعقل بتشبه بالاشياء الخارجة . وليس التركيب والتفصيل
شيئاً في الخارج اذ لا وجود في الخارج الا لما يعبر عنه بالمحمول والموضوع وهو
واحد بعينه ان كان التركيب صادقاً فان الانسان هو حقيقة ذلك الشيء الذي
هو الحيوان . فاذن ليس في العقل تركيب وتفصيل

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب العبارة ١ ب ١ « الالفاظ تدل
على تصورات العقل » والالفاظ فيها تركيب وتفصيل كما يظهر من القضايا المروجة
والسألة . فالعقل اذن فيه تركيب وتفصيل

والجواب ان يقال لا بد ان يكون تعقل العقل الانساني بالتركيب
والتفصيل لانه لما كان العقل الانساني يخرج من القوة الى الفعل كان له شبهة
بالاشياء الكائنة التي ليس يحصل لها كلها دفعة بل تدريجاً فكذا العقل الانساني
ليس يدرك شيئاً ادراكاً كاملاً في اول تصويره له بل يتصور اولاً شيئاً منه كما هيته
التي هي موضوعه الاول والخاص ثم يعقل الخاصيات والاعراض والنسب المحفوفة
بها ماهيته وعلى هذا فلا بد ان يركب معقولاً مع آخر ويفصله عنه وينتقل من
تركيب وتفصيل الى تركيب وتفصيل آخر وهذا هو القياس . واما العقل المملوكي
والالهي فهما كالأشياء الغير الفاسدة التي يحصل لها كلها دفعة منذ البدء فما اذن
يدركان الشيء ادراكاً كاملاً دفعةً ومن ثمة كانا بادراكهما ماهية الشيء يدركان
فيه دفعةً كل ما نستطيع نحن ادراكه بالتركيب والتفصيل والقياس وعلى هذا
فالعقل الانساني يدرك بالتركيب والتفصيل والقياس والعقل الالهي والمملوكي

يدركان التركيب والتفصيل والقياس لكن لا بالتركيب والتفصيل والقياس بل
بإدراك الماهية البسيطة

إذا أُجيب على الأول بأن تركيب العقل وتفصيله إنما يحصل بإدراك انبائية أو
المناسبة فهو إذاً إنما يدرك الأمور الكثيرة بالتركيب والتفصيل كما يدرك الأشياء
بإدراك المبائية أو المناسبة بينها

وعلى الثاني بأن العقل ينتزع العقولات من الصور الخيالية ولكنه ليس بعقل
بالفعل إلا باتجاهه إلى الصور الخيالية كما مرّ في ف ١ وفي م ب ٨٤ ف ٧ ومن
جهة اتجاهه إلى الصور الخيالية يقتزن تركيبه وتفصيله بالزمان كما يتضح من كتاب
الذاكرة ب ١

وعلى الثالث بأن شبه الشيء الخارجي إنما يحل في العقل بحسب حال العقل
لا بحسب حال الشيء الخارجي ومن ثمة كان في الشيء الخارجي تركيب وتفصيل
بإزاء تركيب العقل وتفصيله لكنه ليس حاله في الشيء الخارجي كحاله في العقل
فإن الموضوع الخاص للعقل الإنساني هو ماهية الشيء المادي الذي يتعلق به
الحس والوهم وفي الشيء المادي تركيبان الأول تركيب الصورة مع المادة
وهذا بمحاذاة التركيب العقلي الذي به يُحمَل الكل الكلي على جزئه لأن الجنس
يؤخذ من المادة المشتركة والفصل المقوّم النوع يؤخذ من الصورة والجزئي من
المادة الشخصية. والثاني تركيب العرض مع المحل وهذا التركيب الخارجي بمحاذاة
التركيب العقلي الذي به يُحمَل العرض على محله كما إذا قيل الإنسان أبيض إلا
أن بين التركيب العقلي والتركيب الخارجي فرقاً لأن المتركات في الخارج متباينة
والتركيب العقلي دليل على اتحاد المتركات فإن العقل ليس يركّب بقوله الإنسان
أبيض بل بقوله الإنسان أبيض أي ذو بياض والإنسان وذو البياض واحد
بلقائهم وكذا الحال في تركيب الصورة والمادة لأن المراد بالحيوان ماله طبيعة

حساسة وبالنطاق ما له طبيعة عاقلة وبالإنسان ماله كلا الأمرين وبسقراط ما له كل ذلك مع المادة الشخصية وباعتبار هذا الاتحاد يركب العقل الإنساني شيئاً مع آخر يجعله إياه عليه

الفصل السادس

في أن العقل هل يجوز أن يكون كاذباً

يُخطئ إلى السادس بأن يقال: يظهر أن العقل يجوز أن يكون كاذباً فقد قال الفيلسوف في الالهيّات ٦ م ٨ «الصدق والكذب موجودان في الذهن» والذهن هو العقل كما تقدم في م ٢٩ ف ١. فالكذب إذن موجود في العقل ٢. وإيضاً أن الرأي والقياس مختصان بالعقل. وكلاهما يجوز أن يكون كاذباً. فإذا يجوز أن يكون العقل كاذباً

٣. وإيضاً أن محل الخطيئة هو الجزء العقلي. والخطيئة مقترنة بالكذب ففي أم ١٤: ٢٢ «الذين يفعلون الشر في الضلال». فإذا يجوز أن يكون العقل كاذباً

لكن يعارض ذلك قول أوغسطينوس في كتاب ٨٣ م ٣٢ «كل من يخطئ^٤ فليس يعقل ما يخطئ^٤ فيه» وقول الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٥ «العقل مستقيم دائماً»

والجواب أن يقال أن الفيلسوف قد شبه العقل في ذلك بالحس في كتاب النفس ٣ م ٢٦ فإن الحس ليس يخذل في موضوعه الخاص كالبحر بالنظر إلى اللون إلا بالعرض لما نرى على أنه كما إذا حكم ذوق المعموم على الخمر أنه مرّ بسبب امتلاء لسانه من الاخلاط الرديئة. وأما في الموضوعات المشتركة فيخذل الحس كما في حكمه على الجعم أو الشكل مثلاً إذا حكم أن قطر الشمس مقدار قدم مع أنها أكبر من الأرض وهو يخذل أيضاً بالأولى في المحسوسات

بالعرض كما اذا حكم ان الميرة الصفراء عسلٌ بسبب مشابهة اللون والوجه في ذلك واضح لان كل قوة فهي متجهة بالذات من حيث هي الى موضوعها الخاص وما كان كذلك فهو يلزم حالاً واحدةً فاذا ما دامت القوة موجودةً على حالها لا تخطئ في حكمها على موضوعها الخاص والموضوع الخاص للعقل هو الماهية فاذا ليس يخطئ العقل بالذات في حكمه على ماهية الشيء لكنه يجوز ان يخطئ في ما يحف بماهية الشيء وذلك متى نسب شيئاً الى آخر بطريقة التركيب او التفصيل او القياس ومن ثمَّ كان لا يمكن ان يخطئ في تلك القضايا التي تعلم بمجرد تصور ماهية طرفيها كما يعرض في المبادئ الأولى التي منها يعرض ايضا عدم امكان الخطأ في النتائج لانادتها اليقين بها لكنه قد يحدث ان يخطئ العقل بالعرض بالنظر الى الماهية في المركبات لا من جهة الآلة اذ ليس العقل قوة ذات آلة بل من جهة التركيب الواقع في الحد وذلك متى كان حدث شيء كاذباً بالنظر الى آخر ككذب حد الدائرة بالنظر الى المثلث الزوايا او كان حدثاً كاذباً في نفسه لتضمنه اجتماع المستحيلات كما اذا حدث شيء بانه حيوان ناطق ذو جناحين ومن ثمَّ لم يجوز ان يخطئ في البسائط التي لا يجوز ان يقع تركيب في حدودها بل ان قصورنا فيها يكون بعدم ادراكنا اياها رأساً كما في الالهيات كـ ٢٢م ٢٢ اذ اُجيب على الاول بان الكذب انما يجعل في الذهن باعتبار التركيب والتفصيل وكذا يجاب على الثاني بالنظر الى الرأي والقياس وعلى الثالث بالنظر الى ضلال الخطأ القائم بتخصيص الشيء بالمشتهى واما في مطلق النظر في الماهية او في ما يدرك بها فليس يخطئ العقل اصلاً

الفصل السابع

في انه هل يجوز ان يكون عاقل افضل تعقلاً لشيء واحد بعينه من آخر
يخطئ الى السابع بان يقال : يظهر انه يمتنع ان يكون عاقل افضل تعقلاً لشيء

واحد بعينه من آخر في كتاب ٨٣ مب ٣٢ « من عقل شيئاً على خلاف ما هو عليه فليس بعقل له فإذا لا شك بوجود تعقل كامل يمتنع وجود تعقل أفضل منه ولذلك لا يجوز التسلسل الى غير النهاية لان كل شيء يعقل ولا يجوز ان يكون عاقل أفضل تعقلاً له من آخر »

٢ وايضاً ان العقل صادق بتعقله . ولما كان الصدق او الحق هو تطابق العقل والخارج لم يكن يقبل الاكثر والاقل اذ ليس يوصف شيء بحقيقة بكونه اكثر او اقل مطابقة . فإذا كذلك ليس يوصف شيء بكونه اكثر او اقل تعقلاً .
٣ وايضاً ان العقل هو اشد شيء صورياً في الانسان . والاختلاف في الصورة يحدث اختلافاً في النوع . فلو كان انسان أكثر تعقلاً لشيء من آخر لم يكونا متحدين بالنوع في ما يظهر

لكن يعارض ذلك انه يظهر بالتجربة ان بعضاً اشد تعقلاً من بعض كما ان من يقدر ان يرد نتيجة الى المبادئ الأولى او العلل الأولى هو اشد تعقلاً من ليس يقدر ان يردّها الا الى العلل القريبة

والجواب ان يقال ان كون عاقل أكثر تعقلاً لشيء واحد بعينه من آخر يحتمل معنيين احدهما ان يكون افعال التفضيل مكيفاً لفعل التعقل من جهة الشيء المعقول وبهذا المعنى ليس يجوز ان يكون عاقل أكثر تعقلاً لشيء واحد بعينه من آخر لانه لو تعقله على خلاف ما هو بان تعقله احسن او اقبح مما هو في نفسه لا خطأ فيه ولم يكن عاقلاً له كما قرّر ذلك او غسطينوس في المحل المتقدم ذكره والثاني ان يكون افعال التفضيل مكيفاً لفعل التعقل من جهة العاقل وبهذا المعنى يجوز ان يكون عاقل أفضل تعقلاً لشيء واحد بعينه من آخر لكونه اقوى على التعقل كما ان من كان اكمل قوة واتم باصرة فهو افضل رؤية جسمانية لشيء وهذا يحدث في العقل من جهتين اولاً من جهة العقل بان يكون العقل اكمل من البين انه كلما كان

البدن افضل استعداداً حصلت فيه نفس اكل وهذا واضح في الاشياء المختلفة
 بالتنوع لان حلول الفعل والصورة في المادة انما يكون على حسب قابلية المادة
 وعلى هذا فلما كان لبعض الناس بدنٌ افضل استعداداً كان لهم نفس اقوى على
 التعقل ومن ثم قيل في كتاب النفس م ٢٤ « نجد الناعمي الابدان احداً ذهنياً »
 وثانياً من جهة القوى الساقلة التي يحتاج اليها العقل في فعله لان من كان افضل
 استعداداً في قوته الراهمة والمفكرة والحافظة فهو افضل استعداداً للتعقل
 اذاً مما تقدم يضح الجواب على الاعتراض الاول . وكذا يضح الجواب على
 الثاني ايضاً لان صدق العقل قائم بتعقل الشيء كما هو
 وعلى الثالث اجيب بان اختلاف الصورة الناشئ عن اختلاف استعداد
 المادة فقط لا يحدث اختلافاً في النوع بل في العدد فقط لان الصور تختلف
 في الاشخاص المختلفة باختلاف المادة

الفصل الثامن

في ان العقل هل يعقل غير المنقسم قبل المنقسم
 يُخطئ الى الثامن بان يقال : يظهر ان العقل يعقل غير المنقسم قبل المنقسم
 فقد قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ١ « انما نعقل ونعلم بمعرفة المبادئ
 والاصول » وغير المنقسمات مبادئ واصول للمنقسمات . فاذا غير المنقسمات
 تعلم عندنا قبل المنقسمات

٢ وايضاً ما يؤخذ في حديثي معرفته سابقة عندنا لان الحد يكون بما هو اسبق
 ووضح كما في كتاب الجدل ٤ ب ١ . وغير المنقسم يؤخذ في حد المنقسم كما تؤخذ
 النقطة في حد الخط لان الخط على ما قال اقليدوس طول دون عرض طرفاه
 نقطتان وكما تؤخذ الوحدة في حد العدد لان العدد كثرة متقدرة بواحد كما
 في الالهيات ك ١٠ م ٢١ فاذا العقل الانساني يعقل غير المنقسم قبل المنقسم

٣ وايضاً ان الشيء يدرك بمثله . وغير المنقسم اشبه بالعقل من المنقسم لان العقل بسيط كما في كتاب النفس م ٣ م ٤ و ١٢ . فاذا العقل الانساني يدرك غير المنقسم قبل المنقسم

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الكتاب المتقدم ذكره م ٢٥ ان « غير المنقسم يتضح بطريق العدم » والعدم متأخر في الادراك . فكذا اذن غير المنقسم والجواب ان يقال ان موضوع العقل الانساني في هذه العاجلة هو ماهية الشيء المادي التي ينتزعا من الصور الخيالية كما يتضح مما تقدم في البحث السابق ف ٦ و ٧ . ولما كان ما تدركه القوة الداركة اولاً وبالذات هو موضوعها الخاص وجب اعتبار الترتيب الذي به تتعقل غير المنقسم من نسبه الى ماهية الشيء المادي وغير المنقسم يقال على ثلاثة انحاء كما في كتاب النفس م ٣ م ٢٣ وما يليه فيقال اولاً غير منقسم لما ليس منقسماً بالفعل وان كان منقسماً بالقوة كالمتمصل وهذا النوع من غير المنقسم معقول منا قبل انقسامه الى الاجزاء لان العلم الاجمالي متقدم على العلم التفصيلي كما مر في ف ٣ . ويقال ثانياً غير منقسم لما ليس منقسماً في النوع كما ان حقيقة الانسان شيء غير منقسم وهذا النوع من غير المنقسم ايضاً معقول عندنا قبل انقسامه الى اجزاء الحقيقة كما مر في الموضع المتقدم ذكره وقبل تركيب العقل وتفصيله بالايجاب او السلب وذلك لان العقل يتعقل بالذات هذين الضربين من غير المنقسم على انهما موضوعه الخاص . ويقال ثالثاً غير منقسم لما ليس منقسماً بوجه كالنقطة والوحدة اللتين ليستا منقسمتين لا بالفعل ولا بالقوة وهذا النوع من غير المنقسم يعرف عندنا معرفة متأخرة بعدم المنقسم ومن ثم تحدد النقطة بطريق العدم اذ هي ما لا يتجزأ وكذا يحدد الواحد بانه ما لا ينقسم كما في الالهيات ك ١٠ م ٢ وذلك لان هذا الغير المنقسم مقابل بوجه ما للشيء الجسماني الذي يدرك العقل ماهيته اولاً وبالذات على انه لو كان العقل

الإنساني يعقل بالاشتراك في الغير المتجزئات المتفارقة كما قال الأفلاطونيون لكان هذا النوع من غير المنقسم معقولاً أولاً لأنه عندهم أول ما تشترك فيه الأشياء إذا اجيب على الأول بأن المبادئ والاصول ليست متقدمة دائماً عند تلقي العلم اذ قد تتوصل بالمعلولات المحسوسة الى معرفة المبادئ والعلل المعقولة واما عند استكمال العلم فمعرفة المعلولات تتوقف دائماً على معرفة المبادئ والاصول لاننا « انما نرى اننا نعلم متى قدرنا على رد المعلولات الى العلل » كما قال الفيلسوف في الموضع المشار اليه في الاعتراض

وعنى الثاني بان النقطة لا تؤخذ في حد الخط مطلقاً فواضح انها لا تكون في الخط غير المنتهي والخط المستدير الا بالقوة فقط وما ذكره اقليدوس انما هو حد الخط المنتهي المستقيم ولذلك أخذ النقطة في حد الخط كما تؤخذ النهاية في حد المنتهي واما الوحدة فهي مقدار العدد ولذلك تؤخذ في حد العدد المتقدر ولكنها لا تؤخذ في حد العدد المنقسم بل بالعكس

وعلى الثالث بان « شبه الذي به نعقل هو صورة المدرك الحاصلة في المدرك ولذا لم يكن التقدم في المدرك يعتبر بحسب مشابهة الطبيعة للقوة المدركة بل بحسب المطابقة للوضوع والا لكان البصر للسبع أكثر ادراكاً منه للون



البحث السادس والثمانون

في ان العقل الانساني ماذا يدرك في الماديات — وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في ان العقل الانساني ماذا يدرك في الماديات والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ هل يدرك الجزئيات — ٢ هل يدرك غير المنتهيات — ٣ هل يدرك المحركات — ٤ هل يدرك المستقبلات

الفصل الأول

في ان العقل الانساني هل يدرك الجزئيات

١. يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان العقل الانساني يدرك الجزئيات لان من يدرك قضية فانه يدرك طرفيها . والعقل الانساني يدرك هذه القضية وهي : سقراط انسان . لان صيغ القضية خاص به . فهو اذن يدرك هذا الجزئي الذي هو سقراط

٢ وايضاً ان العقل العملي يرشد الى الفعل . والافعال انما تتمتع بالجزئيات . فهو اذن يدرك الجزئيات

٣ وايضاً ان العقل الانساني يعقل نفسه . وهو جزئي . والا لم يكن يفعل شيئاً لان الافعال خاصة بالجزئيات . فهو اذن يدرك الجزئي

٤ وايضاً كل ما هو مقدور للقوة السافلة فهو مقدور للقوة العالية . والحس يدرك الجزئي . فالعقل اذن أولى بان يدركه

لكن يعارض ذلك قول الفلاسوف في الطبيعيات كـ ١ م ٤٩ « الكلي يدرك بالناطق والجزئي يدرك بالحس »

والجواب ان يقال ليس يقدر العقل الانساني ان يدرك اولاً وبالذات الجزئي في الماديات لان مبدأ الجزئية في الماديات هو المادة الشخصية والعقل الانساني انما يعقل بخبريده الصورة المعقولة عن هذه المادة كما تقدم في البحث السابق ١ وما يجرد عن المادة الشخصية فهو الكلي فالعقل الانساني اذن انما يدرك بالذات الكليات . ما الجزئي فلانما يجوز ان يدركه بالتبعية وينوع من الانعكاس لانه وان انتزع الصور المعقولة ليس يقدر مع ذلك ان يعقل بها بالفعل ما لم ينتفع الى الصور الخيالية التي فيها يعقل الصور المعقولة كما سبغ كتاب النفس ٣٢٠٣ فهو اذن يعقل قصداً الكلي بالصورة المعقولة وتبعاً الجزئيات المثلثة بالصور الخيالية

وعلى هذا النحو يصوغ هذه القضية :سقراط انسان :

وبذلك ينضم الجواب على الاول

واجب على الثاني بان الثغاب المعمول الجزئي هو بمنزلة نتيجة لقياس العقل
العملي كما في الخلقيات ك٧ ب ٣ والقضية الكلية لا يجوز ان ينتج عنها جزئي
قصداً الا بتوسط قضية جزئية . ومن ثمة كان الاعتبار الكلي من جهة العقل
العملي لا يحرك الا بتوسط الادراك الجزئي من جهة الجزء الحساس كما في كتاب
النفس ٥٨٣

وعلى الثالث بانه ليس يتمتع تعقل الجزئي من حيث هو جزئي بل من حيث
هو مادي اذ ليس يُعقل شيء الا بطريقة مجردة وعليه فاذا كان شيء جزئياً
ومجرداً كالعقل فليس يتمتع تعقله

وعلى الرابع بان القوة العالية تقدر على ما تقدر عليه القوة السالبة لكن بوجه
أعلى ومن ثمة كان ما يدركه الحس بطريقة مادية وبوجه الاشتقاق مما هو ادراك
الجزئي قصداً يدركه العقل بطريقة مجردة وبوجه المواطأة مما هو ادراك الكلي

الفصل الثاني

في ان العقل الانساني هل يقدر ان يدرك غير المتناهيات

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان العقل الانساني يقدر ان يدرك غير
المتناهيات فان الله مجاوز لجميع غير المتناهيات . والعقل الانساني يقدر ان
يدرك الله كما مر في مب ١٢ ف ١ . فبالأولى اذن يقدر ان يدرك جميع ما سواه
من غير المتناهيات

٢ وايضاً من شأن العقل الانساني ان يدرك الاجناس والانواع . ولبعض
الاجناس انواع غير متناهية كالأعداد والمناسبات والاشكال . فاذا يقدر العقل
الانساني ان يدرك غير المتناهيات

٣ وايضاً لو كان لا يمنع جسمٌ جسماً آخر عن الاجتماع معه في حينٍ واحدٍ بعينه لجاز اجتماع اجسامٍ غير متناهية في حينٍ واحدٍ بعينه والصورة المعقولة لا تمنع صورةً معقولةً أخرى عن الاجتماع معها في عقلٍ واحدٍ بعينه لجواز ان تُعلم بالملكة امورٌ كثيرةٌ . فاذاً ليس يمنع ان يعلم العقلُ الانساني بالملكة اموراً غير متناهية

٤ وايضاً لما لم يكن العقل قوةً لمادةٍ جسمية كما مرَّ في مب ٧٩ ف ٤ كان في ما يظهر قوةً غير متناهية . والقوة الغير المتناهية تتناول غير المتناهيات . فاذاً يقدر العقل الانساني ان يدرك غير المتناهيات لكن يعارض ذلك قوله في الطبيعيات ك ١ م ٣٥ وك ٣ م ٦٥ ان « غير المتناهي من حيث هو غير متناهٍ مجهول »

والجواب ان يقال لما كان لا بدّ من المناسبة بين القوة وموضوعها وجب ان تكون نسبة العقل الى غير المتناهي كنسبة موضوعه الذي هو ماهية الشيء المادي وليس في الماديات غير متناهٍ بالفعل بل بالقوة فقط باعتبار تعاقب افرادها كما في الطبيعيات ك ٣ م ٥٧ ومن ثمة كان العقل الانساني يدرك غير المتناهي بالقوة اي باخذه واحداً بعد آخر اذ هما تعقل من الامور الكثيرة فلا يزال قادر على تعقل اكثر منه ولكنه يمنع ادراكه غير المتناهيات بالفعل او بالملكة اما بالفعل فلأن العقل الانساني ليس يقدر ان يدرك بالفعل دفعةً الا ما يدركه بصورة واحدة وليس لغير المتناهي صورةً واحدةً والا لكان له حقيقة الكل والكمال ولهذا ليس يجوز تعقله الا باخذ واحدٍ بعد آخر كما يتضح من حده على ما في الكتاب المتقدم ذكره م ٦٣ لانه ما مهما أخذ من كميته يبقى منه شيء آخر خارجاً وهكذا ليس يمكن ادراك غير المتناهي بالفعل ما لم تعد جميع اجزائه وانه محال . واما بالملكة فلأن المعرفة بالملكة انما تحصل عندنا عن النظر بالفعل لاننا بالتعقل

نصير عالمين كما في الخلفيات ك ٢ ب ١ فإذا ليس يمكن ان ندرك بالملكة غير
المتناهيات ادراكاً مفصلاً ما لم ننظر قبل ذلك في جميع غير المتناهيات ونعدّها
بحسب تعاقب المعرفة وهذا محالٌ ومن ثمّ فالعقل الانساني ليس يقدر ان يدرك
غير المتناهيات لا بالفعل ولا بالملكة بل بالقوة فقط كما تقدم

إذا اجيب على الاول بان الله يوصف باللاتناهي كما توصف به الصورة التي
ليست متحصلة بمادة كما مرّ في مب ٧ ف ١ والثي ١ المادي يوصف به باعتبار عدم
تحصله بالصورة . ولما كانت الصورة معلومة في نفسها والمادة العارية عن الصورة
مجهولة كان غير المتناهي المادي مجهولاً في نفسه وغير المتناهي الصوري الذي هو
الله معلوماً في نفسه ولكنه مجهولٌ لنا بسبب نقص عقلا الذي من طبعه في
حال هذه العاجلة ادراك الماديات ولذلك لا تقدر في هذه العاجلة ان ندرك الله
الا بالآثار المادية واما في الآجلة فيزول نقص عقلا بالمجد فنقدر حينئذ ان نرى
الله في ذاته لكن دون ان نحيط به

وعلى الثاني بان من شأن العقل الانساني ان يدرك الصور بانتزاعه اياها من
الخيالات فلم يتخيله متخيلاً من صور الاعداد والاشكال لا يقدر ان يدركه لا
بالفعل ولا بالملكة اللهم الا ان يدركه ضمن الجنس وضمن المبادئ الكلية مما هو
ادراكه بالقوة وبالاجمال

وعلى الثالث بانه لو اجتمع في حيز واحد جسمان او اكثر لم يجب دخولها
في الحيز تدريجاً حتى تكون التحييزات معدودة بتعاقب الدخول . والصورة المعقولة
تدخل في العقل الانساني تدريجاً اذ ليس يُعقل بالفعل امور كثيرة معاً فوجب
من ثمّ ان تكون الصور في العقل الانساني معدودة ومتناهية

وعلى الرابع بانه كما ان العقل الانساني غير متناهي بالقوة كذلك يدرك غير المتناهي
بالقوة لان قوته غير متناهية من حيث هو غير محدود بمادة جسمانية ومن حيث

يدرك الكلي الذي هو مجرد عن المادة الشخصية وليس من ثم محدوداً الى شخص بل يصدق في نفسه على اشخاص غير متناهية

الفصل الثالث

في ان العقل هل يدرك الممكنات

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان العقل ليس يدرك الممكنات في الخلفيات ك٦ب٦ ان العقل والحكمة والعلم لا تتعلق بالممكنات بل بالضروريات ٢ وايضاً في الطبيعيات ك٤م ١٢٠ « ما يكون تارة موجوداً وتارة معدوماً فهو يتقدر بالزمان » - والعقل مجرد معقوله عن الزمان كما يجرده عن سائر القواشي المادية . ولما كان من خاصية الممكنات ان تكون تارة موجودة وتارة معدومة ظهر انها لا تدرك بالعقل

لكن يعارض ذلك ان كل علم فمحله العقل . ومن العلوم ما يتعلق بالممكنات كالعلوم الخلقية التي تتعلق بالافعال الانسانية الخاضعة للاختيار وكالعلوم الطبيعية بالنظر الى القسم الذي يُبحث فيه عن الكائنات والقاسدات . فالعقل اذن يدرك الممكنات

والجواب ان يقال ان للممكنات اعتبارين احدهما من حيث هي ممكنات والآخر من حيث يوجد فيها شيء من الوجوب اذ لا يمكن الا وفيه شيء ضروري كما ان كون سقراط يركض ممكن في نفسه لكن نسبة الركض الى الحركة ضرورية لانه بالضرورة يتحرك سقراط متى كان راكضاً . وكل شيء فهو ممكن من جهة المادة لان الممكن ما يجوز وجوده وعدمه والقوة راجعة الى المادة والضرورة تابعة للحقيقة الصورة لان ما يلزم عن الصورة فوجوده ضروري والمادة هي مبدأ الشخص والحقيقة الكلية تؤخذ بحسب تميز الصورة عن المادة الجزئية . وقد مر في ف١ ان العقل يدرك بالذات والقصد الكليات والحس يدرك كذلك الجزئيات التي

يدركها العقل ايضاً بالتبعية على نحو ما كما مر في الموضع المشار اليه فالممكنات اذن من حيث هي ممكنات تُدْرَك قصدًا بالحس وتبعاً بالعقل وحقائقها الكلية والضرورية تُدْرَك بالعقل وعلى هذا فاذا اعتُبر ما للحسوسات من الحقائق الكلية كان مدار العلوم كلها على الضروريات واذا اعتبرت الاشياء بانفسها كان من العلوم ما مداره على الضروريات ومنها ما مداره على الممكنات وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الرابع

في ان العقل الانساني هل يدرك المستقبلات

يُتَخَطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان العقل الانساني يدرك المستقبلات لانه يدرك بالصور المعقولة التي هي مجردة عن الشخصات ونسبتها من ثمة الى جميع الازمنة على السواء . وهو يقدر ان يدرك الحاضرات . فاذا يقدر ان يدرك المستقبلات

٢ وايضاً متى كان الانسان في حال الغيبة عن الحواس يقدر ان يدرك بعض المستقبلات كما يظهر في النائمين والمنومين بدء السرمام . ومتى كان غائباً عن الحواس كان انفذ عقلاً . فاذا العقل الانساني في حد نفسه قادر على ادراك المستقبلات

٣ وايضاً ان الادراك الانساني العقلي اقوى من كل ادراكٍ حسي . ومن البهائم ما يدرك بعض المستقبلات كما تدل الغربان بكثرة نعيها على قرب المطر فاذا أولى ان يكون العقل الانساني قادراً على ادراك المستقبلات لكن يعارض ذلك قوله في جا ٨: ٦ « حزن الانسان عظيم لانه يجمل الماضيات ومن يخبره بما سيأتي »

والجواب ان يقال ان في ادراك المستقبلات تفصيلاً كتفصيل ادراك

الممكنات لان المستقبلات باعتبار اندراجها في الزمان جزئيات لا يدركها العقل
الانساني الا بالانعكاس كما تقدم في ف ١ وحقائق المستقبلات يجوز ان تكون
كلية ومدركة بالعقل ويجوز ايضاً ان تكون موضوعاً للعلوم ومع ذلك فتعميماً
للكلام على ادراك المستقبلات نقول ان المستقبلات يجوز ادراكها على نحوين
في انفسها وفي عللها اما في انفسها فليس يجوز ان يدركها الا الله الذي هي
حاضرة له وان كانت مستقبلة في مساق الاشياء من حيث ان نظره الازلي يقع
دفعاً على مساق الزمان كله كما مر في م ب ١٤ ف ١٣ عند كلامنا على علم الله
واما في عللها فيجوز ان ندركها نحن ايضاً فان كانت في عللها بحيث تصدر عنها
بالضرورة ادراكها باليقين كما يسبق الفلكي فيعرف الكسوف المستقبل وان
كانت في عللها بحيث تصدر عنها غالباً جاز ادراكها بمحدث متفاوت في الشدة
والضعف بحسب تفاوت عللها في شدة الميل الى المعلولات وضعفه

اذا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض يتجه على الادراك الحاصل بالحقائق
الكلية الخاصة بالعلل التي يجوز ان تعرف بها المستقبلات بحسب كيفية نسبة
المعلول الى العلة

وعلى الثاني بان اوغستينوس قال في اعترافاته ك ٦ ب ٦ ان في النفس قوة
عرافية بها تعرف بطبعها المستقبلات ولذلك متى جذبت عن الحواس البدنية
ورجعت على نحوها الى ذاتها اشتركت في معرفة المستقبلات ٠ على ان هذا القول
انما يصح على مذهب الافلاطونيين القائلين بان النفس يحصل لها معرفة الاشياء
باشتراكها في الصور لان انفس على ذلك لها من طبعها ان تدرك العلل الكلية لجميع
المعلولات لكنها تعاق عن ذلك بالبدن فتبتعد عن حواس البدن عرفت
المستقبلات ولكن لما لم يكن من طبع العقل الانساني ان يدرك بهذه الطريقة بل
ان يستفيد الادراك من الحواس لم تكن النفس تدرك بطبعها المستقبلات حال

غيتها عن الحواس بل انما تدركها بتأثير بعض العلل الروحانية والجسمانية اما الروحانية فكما اذا استضاء العقل الانساني بالقوة الالهية بواسطة الملائكة فاستعدت الصور الخيالية لادراك بعض المستقبلات او اذا حصل بفعل الشياطين تأثير ما في الخيال لاجل الانباء السابق ببعض المستقبلات التي يعرفها الشياطين كما مر في مب ٥٧ ف ٣ و ٤ والنفس الانسانية متى غابت عن الحواس كانت اقرب طبعاً لتأثيرات العلل الروحانية هذه لانها تصير بذلك اقرب الى الجواهر الروحانية وأعرض عن الكدورات الخارجية . واما الجسمانية فلأن من الواضح ان الاجرام العلوية تؤثر في الاجرام السفلية ولما كانت القوى الحساسة افعالاً لآلات جسمانية لزم ان الخيال يتغير نوعاً ما بتأثير الاجرام السماوية ومن ثمة لما كانت الاجرام السماوية علة لمستقبلات كثيرة كان يحصل في الواهمة بعض دلائل على بعض المستقبلات وهذه الدلائل تدرك في الليل وفي حال النوم اكثر من ادراكها في النهار وفي حال اليقظة فقد قال الفيلسوف في كتاب المرافقة في النوم ٢ « ما يحصل من الخيالات في النهار يضمحل لان هواء الليل اقل اضطراباً والليالي اكثر هدوءاً وأفضل في الحس بسبب النوم لان النائمين اشعر بالحركات اليسيرة الباطنة من المستيقظين وهذه الحركات هي التي تحدث الخيالات التي بها ترى المستقبلات »

وعلى الثالث بان البهائم ليس لها شيء اعلى من الخيال فيرتب الصور الخيالية كالعقل في الناس ومن ثمة كان الخيال في البهائم تابعاً مطلقاً للتأثير العلوي ولهذا كانت حركات هذه البهائم ادل على بعض المستقبلات كالامطار ونحوها من حركات البشر الذين يتحركون بإشارة العقل ومن ثمة قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره ان « بعض البالغين نهاية الجهل اعظم رؤيئة للمستقبلات بسبب تفرغ عقولهم عن اشواغل وافرادهم على نحو ما دخلوه عن كل حركة خارجية

وسهولة انقياده للحرك عند تحركه»

المبحث السابع والثمانون

في ان النفس العاقلة كيف تدرك نفسها وما فيها—وفيه اربعة فصول
ثم ينبغي النظر في ان النفس العاقلة كيف تدرك نفسها وما فيها والبحث في ذلك بدور
اربع مسائل— ١ في انها هل تدرك نفسها بماهيتها— ٢ في انها كيف تدرك ما فيها من
الملكات— ٣ في ان العقل كيف يدرك فعله— ٤ في انه كيف يدرك فعل الارادة

الفصل الاول

في ان النفس العاقلة هل تدرك نفسها بماهيتها

يُتَخَطَّى الى الاول بان يقال: يظهر ان النفس العاقلة تدرك نفسها بماهيتها فقد
قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٩ ب ٣ «النفس تعلم نفسها بنفسها لكونها
غير جسمية»

٢ وايضاً ان الملاك والنفس الانسانية مشتركان في جنس الجوهر العقلي .
والملاك يعقل نفسه بماهيته . فاذا كذلك النفس الانسانية تعقل نفسها بماهيتها
٣ وايضاً ان العقل والمعقول واحدٌ بعينه في المجردات عن المادة كما في كتاب
النفس ٣ م ١٥ . والنفس الانسانية مجردة عن المادة اذ ليست فعلاً لجسم . كما
سرى في سب ٧٥ ف ٢ . فالعقل اذا نفس المعقول في النفس الانسانية فهو اذن
يعقل نفسه بماهيته

لكن يعارض ذلك قوله في كتاب النفس ٢ م ١٥ «العقل يعقل ذاته كما يعقل
غيره» وهو ليس يعقل غيره بماهية غيره بل بشبهه . فاذا ليس يعقل نفسه ايضاً
بماهيته

والجواب ان يقال ان كل شيء انما يجوز ادراكه من حيث هو بالفعل لا من حيث هو بالقوة كما في الالهيات كـ ٢٠ م ٩ اذ انما يكون شيء موجوداً وحقاً يتعلق به الادراك من حيث هو موجود بالفعل وهذا ظاهر في المحسوسات فان البصري ليس يدرك المتلون بالقوة بل المتلون بالفعل فقط وكذا العقل فواضح انه من حيث هو مدرك للماديات ليس يدرك الا ما هو موجود بالفعل ولذلك ليس يدرك المادة الأولى الا بحسب مناسبتها للصورة كما في الطبيعيات كـ ١ م ٦٩ ومن ثم كان حال كل من الجواهر المجردة في معقولته بماهيته على حسب حاله من وجوده بالفعل بماهيته وعلى هذا كانت الذات الالهية التي هي فعل صرف وكامل معقولة بنفسها تعقلاً بسيطاً وكاملاً ومن ثم لم يكن الله يعقل بماهيته نفسه فقط بل جميع الاشياء ايضاً . واما ماهية الملاك فهي في جنس المعقولات فعل ولكنها ليست فعلاً صرفاً ولا كاملاً فلم يكن تنقل الملاك بماهيته كاملاً لانه وان عقل نفسه بماهيته ليس يقدر مع ذلك ان يدرك بها جميع الاشياء بل انما يدرك الاشياء المغايرة له باشباهها . واما العقل الانساني فهو في جنس المعقولات موجود بالقوة فقط كالمقبول الأولى في جنس المحسوسات ولهذا يقال له هبولا في ٢٠ م ٩ فاذا اعتبر في ماهيته فهو عاقل بالقوة فاذا انما له من نفسه قوة على ان يعقل وليس له قوة على ان يعقل الا باعتبار خروجه الى الفعل فان الافلاطونيين ايضاً جعلوا من ثم مرتبة المعقولات فوق مرتبة العقول لان العقل لا يعقل عندهم الا بالمشاركة في العقول والمشارك ادنى عندهم من المشترك فيه . فاذا لو كان العقل الانساني يخرج الى الفعل باشتراكه في الصور المعقولة المفارقة كما قال الافلاطونيون لكان يعقل نفسه باشتراكه في هذه الاشياء الغير الجسمية . لكن لما كان من طبعه في حال هذه العاجلة ان يتجه الى الماديات والمحسوسات كما اسلفنا في البحث السابق فـ ٢ وبـ ٨٤ فـ ٧ لزم انه انما يعقل نفسه على حسب

خروجه الى الفعل بالصور المنزعة من المحسوسات بنور العقل الفعّال الذي هو فعل العقولات وبواسطة هذه الصور يعقل العقل الميولاني . فإذا ليس يعقل العقل الانساني نفسه بماهيته بل بفعله وذلك على نحوين احدهما على وجه الخصوص وذلك متى ادرك سقراط او افلاطون ان له نفساً عاقلة من طريق ادراكه انه يعقل والثاني على وجه الاجمال وذلك بملاحظتنا طبيعة النفس الانسانية من طريق فعل العقل على ان من المحقق ان حكم هذا الادراك الذي به ندرك طبيعة النفس وقوته انما يحصلان لنا بانبعث نور عقلا عن الحق الالهي المندرجة فيه حقائق جميع الاشياء على ما مر في مب ٨٤ ف ٥ ومن ثمّ قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٩ ب ٦ « نشاهد الحق المعصوم الذي به ندرك تماماً على قدر طاقتنا لان نفس كل انسان اي شيء هي بل انها اي شيء يجب ان تكون في الحقائق السرمدية » وبين هذين الادراكين فرق فالادراك الاول يكفي له حضور النفس الذي هو مبدأ الفعل الذي به ندرك النفس ذاتها ومن ثمّ يقال انها تدرك نفسها بحضورها واما الادراك الثاني فليس يكفي له حضور النفس بل يقتضي اجهاد النظر والتدقيق فيه ولهذا كان كثير يجهلون طبيعة النفس وكثير ضلّوا في معرفتها ومن ثمّ قال اوغسطينوس في شأن هذا التدقيق العقلي في كتاب الثالث ١٠ ب ٩ « لا نلتصّن النفس معرفة ذاتها غائبة بل قلنّ بتميز ذاتها حاضرة » اي بادراك الفرق بينها وبين ما سواها مما هو ادراك ماهيتها وطبيعتها

إذا اجيب على الاول بان النفس انما تعلم نفسها بنفسها لوصولها اخيراً الى ادراك نفسها وان كان ذلك بفعلها لانها هي التي تدرك انما تحب نفسها كما قيل ايضاً في الموضع المشار اليه في الاعتراض لان شيئاً يقال له معلوم بنفسه على نحوين اما للوصول الى ادراكه بغير واسطة شيء آخر كما يقال للبادئ الأولى معلومة

بانفسها اولاً لانه ليس يدرك بالعرض كما ان اللون مرئي بنفسه والجوهر مرئي بالعرض
وعلى الثاني بان ماهية الملاك هي كالفعل في جنس المعقولات فكانت كالعقل
وكالمعقول ومن ثمة كان الملاك يدرك نفسه بماهيته بخلاف العقل الانساني الذي
اما انه بالقوة مطاقاً بالنظر الى المعقولات كالعقل الهولاني او انه فعل المعقولات
المنتزعة من الصور الخيالية كالعقل الفعال

وعلى الثالث بان كلام الفيلسوف هذا يصدق بالعموم في كل عقل لانه كما ان
الحس بالفعل هو المحسوس بالفعل بسبب شبه المحسوس الذي هو صورة الحس
بالفعل كذلك العقل بالفعل هو المعقول بالفعل بسبب شبه الشيء المعقول الذي
هو صورة العقل بالفعل ومن ثمة فالعقل الانساني الذي يخرج الى الفعل بشبح
الشيء المعقول يُعقل بذلك الشبح نفسه على انه صورته . والقول بان العقل
والمعقول واحد في المجردات عن المادة هو نفس القول بان العقل والمعقول
واحد في المعقولات بالفعل اذ انما يكون شيء معقولاً بالفعل بتجرده عن المادة غير
ان في ذلك فرقاً لان لبعض الاشياء ماهيات مجردة عن المادة كالجواهر المفارقة
التي نسميها ملائكة والتي كل منها معقول وعاقِل . وبعضها ماهيات ليست مجردة
عن المادة بل المجرّد عن المادة اشباهها المنتزعة منها فقط . ومن ثمة قال الشارح في
الموضوع المشار اليه في الاعتراض ان تلك القضية الموردة لاتصدق الا في الجواهر
المفارقة اذ قد يصدق فيها بوجه ما ما ليس يصدق في سواها كما تقدم في الجواب
السابق

الفصل الثاني

في ان العقل الانساني هل يدرك الملكات النفسانية بماهياتها

يُتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان العقل الانساني يدرك الملكات النفسانية
بماهياتها فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٣ ب ١ « ليس يرى الايمان

وعلى الثاني بان الملكات ليست حاضرة عند العقل الانساني حضور ما يعقله لان موضوعه في هذه العاجلة انما هو حقيقة الشيء المادي على ما استلثاني مب ٨٤ ف ٧ بل حضور ما به يعقل

وعلى الثالث بان قول الفيلسوف « ما لاجله شيء » كذا فهو أولى ان يكون كذلك » انما يصدق في الاشياء المتحدة رتبة كالتى في جنس واحد من اجناس العلة كما انه اذا قيل الصحة مشتهاة لاجل الحياة يلزم ان الحياة أولى بان تكون مشتهاة واما الاشياء المختلفة رتبة فليس يصدق فيها كما انه اذا قيل الصحة مشتهاة لاجل الدواء لا يلزم ان الدواء أولى بان يكون مشتهى لان الصحة في رتبة الغايات والدواء في رتبة العلل المؤثرة وعلى هذا فاذا اعتبرنا اثنين كلاهما موضوع للدراك كان ما لاجله يدرك شيء آخر أولى بان يكون مدركاً كما ان المبادئ أولى بان تكون مدركة من النتائج والملكة من حيث هي ملكة ليست موضوعاً وليس يدرك شيء لاجلها على انها موضوع مدرك بل على انها استعداد او صورة بها يدرك المدرك ومن ثم لم يكن الاعتراض ناهضاً

الفصل الثالث

في ان العقل هل يدرك فعله

يُخَطَّ إلى الثالث بان يقال: يظهر ان العقل الانساني ليس يدرك فعله اذا انما يدرك في الحقيقة ما كان موضوعاً للقوة المدركة . والفعل . مغاير للموضوع . فاذا ليس يدرك العقل فعله

٢ . وايضاً كل ما يدرك فانه يدرك بفعل ما فلو كان العقل يدرك فعله لكان يدركه بفعل ما ولكن يدرك هذا الفعل ايضاً بفعل آخر فيلزم التسلسل وهو محال في ما يظهر

٣ وايضاً ان نسبة العقل الى فعله كنسبة الحس الى فعله . والحس الخاص ليس

وعلى الثاني بان الملكات ليست حاضرة عند العقل الانساني حضور ما يعقله لان موضوعه في هذه العاجلة انما هو حقيقة الشيء المادي على ما استلثاني مب ٨٤ ف ٧ بل حضور ما به يعقل

وعلى الثالث بان قول الفيلسوف « ما لاجله شيء » كذا فهو أولى ان يكون كذلك » انما يصدق في الاشياء المتحدة رتبة كالتى في جنس واحد من اجناس العلة كما انه اذا قيل الصحة مشتهاة لاجل الحياة يلزم ان الحياة أولى بان تكون مشتهاة واما الاشياء المختلفة رتبة فليس يصدق فيها كما انه اذا قيل الصحة مشتهاة لاجل الدواء لا يلزم ان الدواء أولى بان يكون مشتهى لان الصحة في رتبة الغايات والدواء في رتبة العلل المؤثرة وعلى هذا فاذا اعتبرنا اثنين كلاهما موضوع للدراك كان ما لاجله يدرك شيء آخر أولى بان يكون مدركاً كما ان المبادئ أولى بان تكون مدركة من النتائج والملكة من حيث هي ملكة ليست موضوعاً وليس يدرك شيء لاجلها على انها موضوع مدرك بل على انها استعداد او صورة بها يدرك المدرك ومن ثم لم يكن الاعتراض ناهضاً

الفصل الثالث

في ان العقل هل يدرك فعله

يُخَطَّ إلى الثالث بان يقال: يظهر ان العقل الانساني ليس يدرك فعله اذا انما يدرك في الحقيقة ما كان موضوعاً للقوة المدركة . والفعل مغاير للموضوع . فاذا ليس يدرك العقل فعله

٢. وايضاً كل ما يدرك فانه يدرك بفعل ما فلو كان العقل يدرك فعله لكان يدركه بفعل ما ولكن يدرك هذا الفعل ايضاً بفعل آخر فيلزم التسلسل وهو محال في ما يظهر

٣ وايضاً ان نسبة العقل الى فعله كنسبة الحس الى فعله . والحس الخاص ليس

يشعر بفعله بل ذلك خاص بالحق المشترك كما في كتاب النفس م ٢ ١٣٢ وما بعده
 فإذا كذلك العقل ليس يعقل فعله
 لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ١٠ و ١١ «أعقلُ
 كوني أعقلُ»

والجواب ان يقال انما يدرك كل شيء بحسب كونه بالفعل كما مر في الفصلين
 السابقين والكمال الأخير للعقل هو فعله لانه ليس كالفعل المتندي الى آخر
 الذي هو كمال المفعول كما ان الابداء هو كمال المبني بل يستقر في الفاعل على
 انه كماله وفعله كما في الالهيات ك ٩ م ١٦ فإذا اول ما يتعقل في العقل تعقله غير
 ان العقول متفاوتة في ذلك بتفاوتها في انفسها فنهها ما هو نفس تعقله وهو العقل
 الالهي ولهذا كان تعقل الله كونه يتعقل هو نفس تعقله ماهيته لان ماهيته هي
 عين تعقله . ومنها ما ليس نفس تعقله لكن ماهيته هي الموضوع الأول لتعقله وهو
 العقل الملكي على ما مر في مب ٤٥ ف ٢١ ومن ثم فالملك وان تناير فيه
 اعتباراً تعقله كونه يتعقل وتعقله ماهيته لكنه يعقل كليهما معاً وبفعل واحد لان
 تعقله لماهيته هو الكمال الخاص لماهيته والتي وكاله يعقلان معاً وبفعل واحد .
 ومنها ما ليس نفس تعقله ولا الموضوع الأول لتعقله هو ماهيته بل شيء خارج وهو
 حقيقة الشيء المادي وهذا هو العقل الانساني ومن ثم كان اول ما يدرك بالعقل
 الانساني هو هذا الموضوع ثم يدرك بعده الفعل الذي به يدرك الموضوع وبالفعل
 يدرك العقل الذي تعقله هو كاله وبناء على هذا قال الفيلسوف في كتاب
 النفس م ٢ ٣٥ ان الموضوعات تدرك قبل الأفعال والأفعال تدرك قبل
 القوى

إذا اجيب على الاول بان موضوع العقل امر عام يندرج تحته فعل التعقل
 ايضاً وهو الموجود والحق فالعقل اذن يجوز ان يدرك فعله لكن لا اولاً اذ ليس

الموضوع الأول للعقل الانساني في هذه العاجلة هو كل موجودٍ وحقٍّ بل الموجود والحق المعبر في الماديات التي منها يتأدى الى ادراك سائر الاشياء كما مرَّ في مب ٨٤ ف ٧ .

وعلى الثاني بان العقل الانساني ليس فعلاً وكلاً للحقيقة المعقولة حتى يجوز ان نُعقل حقيقة الشيء المادي وتُعقلها بفعل واحدٍ كما يتعقل الشيء وكما له بفعل واحدٍ ومن ثمة كان الفعل الذي به يعقل العقل الحَجَر غير الفعل الذي به يعقل كونه يعقل الحَجَر وهامَّ جرّاً وليس يستحيل كون العقل غير منناه بالقوة كما مرَّ في البحث الآنف ف ٢ .

وعلى الثالث بان شعور الحس الخاص انما يحصل بتأثير المحسوس الخارج في الآلة المادية وليس يجوز ان يؤثر شيء مادي في نفسه بل يجب ان يتأثر من آخر ولهذا كان فعل الحس الخاص يدرك بالحس المشترك . واما العقل الانساني فليس يعقل بتأثير الآلة تأثراً مادياً فليس حكمهما واحداً .

الفصل الرابع

في ان العقل هل يعقل فعل الارادة

يُنطلي الى الرابع بان يقال : يظهر ان العقل ليس يعقل فعل الارادة اذ ليس يعقل شيئاً ما لم يكن حاضراً عنده نوعاً من الحضور . وليس فعل الارادة حاضراً عنده لانهما قوتان متغايرتان . فاذاً ليس يدرك العقل فعل الارادة

٢ وايضاً ان الفعل يستفيد حقيقته النوعية من الموضوع . وموضوع الارادة مغاير لموضوع العقل . فاذاً كذلك فعل الارادة مغاير للنوع لموضوع العقل . فاذاً ليس يدرك بالعقل

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ١٠ ب ١٧ ان الانفعالات النفسانية « لا تُدرك بالصور كالأجسام ولا بالحضور كالصنائع بل ببعض العلام » وليس

يجوز في ما يظهر ان يكون للاشياء في النفس علائم أخرى سوى ماهيات الاشياء
المدركة او اشباهها . فاذا استحيل ان يدرك العقل الانفعالات النفسانية التي هي
افعال الارادة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ١٠ و ١١
« أَعْقِلْ كَوْنِي أَرِيدُ »

والجواب ان يقال ليس فعل الارادة شيئاً سوى ميل لاحق للصورة المعقولة
كما ان الشوق الطبيعي ميل لاحق للصورة الطبيعية على ما مر في مب ٥٩ ف ١
والميل انما يوجد في شيء بحسب حال ذلك الشيء ومن ثمَّ كان الميل الطبيعي
موجوداً في الشيء الطبيعي وجوداً طبيعياً والميل الذي هو الشوق المحسوس
موجوداً في الحساس وجوداً محسوساً وكذا كان الميل المعقول الذي هو فعل الارادة
موجوداً وجوداً معقولاً في العاقل على انه مبدؤه الاول ومحله الخاص ومن ثمَّ
عبر الفيلسوف عن ذلك في كتاب النفس ٣ م ٤٢ بقوله « الارادة موجودة في
العقل » وما يوجد في عاقل ما وجوداً معقولاً يلزم ان يعقل منه فكان فعل الارادة
يعقل من العقل من حيث يدرك الانسان انه يريد ومن حيث يدرك طبيعة
هذا الفعل وبالتالي من حيث يدرك طبيعة مبدئه الذي هو الملكة او القوة

اذا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض انما ينهض لو كان العقل والارادة
متغايرين محلاً كما هما قوتان متغايرتان للزوم كون ما في الارادة غائباً عن العقل
الاَّ انه لما كان محل كليهما واحداً وهو جوهر النفس وكان احدهما مبدأ للآخر
على نحو ما لزم ان ما يحصل في الارادة حاصل بوجه ما في العقل ايضاً

وعلى الثاني بان الخير والحق اللذين هما موضوعا الارادة والعقل وان تغايرا
اعتباراً الا ان كلا منهما مندرج في الآخر كما مر في مب ٨٢ ف ٣ ومب ١٦
ف ٤ لان الحق خير ما والخير حق ما ومن ثمَّ فما هو خاص بالارادة يجوز ان

يكون موضوعاً للعقل وما هو خاصٌ بالعقل يجوز أن يكون موضوعاً للإرادة
وعلى الثالث بآب انفعالات النفس ليست موجودة في العقل بشبهها فقط
كالاجسام ولا بحضورها فيه على انه محتمل كالصنائع بل كما يوجد المبتدأ في المبدأ
الحاصلة فيه علامة المبتدأ ومن ثم قال أوغسطينوس ان انفعالات النفس موجودة
في الحافظة ببعض اللائم

المبحث الثامن والثمانون

في ان النفس الانسانية كيف تدرك ما فوقها — وفيه ثلاثة فصول
ثم يجب النظر في كيفية ادراك النفس لما فوقها اي الجواهر المجردة والبحث في ذلك يدور
على ثلاث مسائل — ١ في ان النفس الانسانية هل تقدر في حال هذه العاجلة ان تعقل
الجواهر المجردة التي نحسها ملائكة بانفسها — ٢ في انما هل تقدر ان تتأدى الى معرفتها
بادراك الماديات — ٣ في ان الله هل هو اول شيء ندركه

الفصل الاول

في ان النفس الانسانية هل تقدر في حال هذه العاجلة ان تعقل الجواهر المجردة بانفسها
يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان النفس الانسانية تقدر في حال هذه
العاجلة ان تعقل الجواهر المجردة بانفسها فقد قال أوغسطينوس في كتاب الثالث
٩ ب ٣ « كما ان العقل الانساني يدرك الجسمانيات بالحواس كذلك يدرك غير
الجسمانيات بنفسه » والمراد بغير الجسمانيات الجواهر المجردة . فاذا العقل الانساني
يعقل الجواهر المجردة :

٢ وايضاً ان الشيء يدرك بمثله . والعقل الانساني اشبه بالمجردات منه بالماديات
لكونه مجرداً كما يتضح مما مر في م ب ٢٥ ف ٥ وم ب ٢٦ ف ١ . ولما كان يعقل

الماديات كان بالأولى يعقل المجردات

٣ وايضاً اذا كنا لا نشعر جداً بما هو محسوس في نفسه جداً فأنما ذلك لان عظم المحسوسات يفسد الحواس على ان عظم المعقولات ليس يُفسد العقل كما في كتاب النفس ٣م ٧٠ فاذا ما كان معقولاً جداً في نفسه فهو معقول جداً لنا ايضاً . ولما لم تكن الماديات معقولة الا من حيث نجعلها معقولة بالفعل بتجريدتها عن المادة وضح ان الجواهر المجردة طبعاً أكثر معقولة في انفسها . فتعقلنا اذاً لها اعظم من تعقلنا للماديات

٤ وايضاً قال الشارح في شرح الكتاب الثاني من الاحيات « لو كان تعقل الجواهر المجردة غير مقدور لنا لكانت الطبيعة قد فعلت شيئاً باطلاً لانها تكون قد جعلت ما هو معقول طبعاً في نفسه غير معقول من احد » والطبيعة لا تفعل شيئاً باطلاً . فاذا تعقل الجواهر المجردة مقدور لنا

٥ وايضاً ان نسبة العقل الى المعقولات كنسبة الحس الى المحسوسات . وانبصر الانساني يقدر على ابصار جميع الاجسام سواء كانت عالية وغير فاسدة او سافلة وفاسدة . فاذا العقل الانساني يقدر ان يعقل جميع الجواهر المعقولة والعالية والمجردة

لكن يعارض ذلك قوله في حك ٩ : ١٦ « ما في السماوات من يطلع عليه » والمراد بما في السماوات الجواهر المجردة كقوله في متى ١٨ : ١٠ « ان ملائكتهم في السماوات كل حين يمايتون وجه ابني الذي في السماوات » فاذا ليس يقدر انسان ان يدرك بنظره العقلي الجواهر المجردة

والجواب ان يقال اذا اعتبر مذهب افلاطون فالجواهر المجردة لا تعقل منا فقط بل في اول ما تعقله ايضاً فقد ذهب افلاطون الى ان الموضوع الخاص لتعقلنا هو الصور المجردة القائمة بانفسها التي يسميها مثلاً فهي اذا تعقل منا اولاً وبالذات

واما الماديات فانما يتعلق بها ادراك النفس بشاركة الخيال والحس للعقل فاذا كلما كان العقل اكثر تمحضاً كان اشد ادراكاً لحقيقة الجبررات المعقولة . واما على مذهب ارسطو الذي يظهر لنا انه احق بالعقل الانساني انما ينظر طبعا في حال هذه العاجلة الى طبائع الماديات فهو من ثم ليس بعقل شيئا الا بالتماته الى الصور الخيالية كما يتضح مما تقدم في م ب ٨٤ ف ٧ وهكذا يتضح ان الجواهر المجردة التي لا ينالها الحس والوهم يتعذر علينا تعقلها اولاً وبالذات بحسب طريقة ادراكنا الحاضرة . ومع ذلك فقد ذهب ابن رشد الى ان الانسان يقدر اخيراً في هذه العاجلة ان يتوصل الى تعقل الجواهر المفارقة باتصال جوهر مفارق بنا يسمى العقل الفعال يعقل بطبعه الجواهر المفارقة لكونه جوهرًا مفارقاً فتمت اتصال بنا بحيث تقدر ان تعقل به عقلاً نحن ايضاً الجواهر المفارقة كما نقل الآن الماديات باتصال العقل الهولاني بنا وقد اثبت ان العقل الفعال يتصل بنا على هذا الوجه لاننا لما كنا نقول بالعقل الفعال وبالمعقولات النظرية كما يتضح من تعقلنا للوازم بالمبادئ المعقولة وجب ان تكون نسبة العقل الفعال الى المعقولات النظرية نسبة الفاعل الاصيل الى الآلات او نسبة الصورة الى المادة فان فعلاً يستند الى مبادئ بهاتين الطريقتين اما الى الفاعل الاصيل والآلة فكاستناد القطع الى الصانع والمنشأ واما الى الصورة والمحل فكاستناد التسخين الى الحرارة والنار ونسبة العقل الفعال الى المعقولات النظرية بكلتا الطريقتين نسبة الكمال الى المتكامل والفعل الى القوة والكمال والكمال يحلان معاً في شيء كحلل المرئي بالفعل والضوء في الحدة فاذا المعقولات النظرية والعقل الفعال تحمل معاً في العقل الهولاني وكلما كانت المعقولات النظرية الحالة فينا اكثر زاد قربنا الى كمال اتصال العقل الفعال بنا حتى اذا ادركنا جميع المعقولات النظرية اتصل بنا العقل الفعال اتصالاً كاملاً وامكن لنا ان ندرك به جميع الاشياء المادية والمجردة

وفي ذلك جعل سعادة الانسان القصوى ولا فرق في ذلك بين ان يكون العقل
 الهولاني في حال هذه السعادة يعقل الجواهر المفارقة بالعقل الفاعل كما هو مذهبه
 او لا يعقلها اصلاً كما هو مذهب الاسكندر الافروديسي على ما رواه هو لكونه
 اثبت ان العقل الهولاني فاسد بل انما يعقل الانسان الجواهر المفارقة بالعقل
 الفاعل الا ان هذه الاشياء التي وضعها ابن رشد لا يمكن قبولها اما اولاً فلا نه اذا
 كان العقل الفاعل جوهرًا مفارقاً فيستحيل ان يعقل به بطريق الصورة لان ما
 به يفعل فاعل بطريق الصورة هو صورة الفاعل وفعله اذ كل فاعل انما يفعل من
 حيث هو موجود بالفعل كما تقدم في مب ٢٩ ف ٣ عند الكلام على العقل
 الهولاني . واما ثانياً فلا نه اذا كان العقل الفاعل جوهرًا مفارقاً على حسب قبوله
 فلا يتصل بنا بجوهره بل بنوره فقط بحسب اشتراك المعقولات النظرية فيه لا
 باعتبار سائر افعاله حتى نقدر ان ندرك بذلك الجواهر المجردة كما اننا اذا رأينا
 الالوان المستضيئة بالشمس لا يتصل بنا جوهر الشمس حتى نقدر ان نفعل افعال
 الشمس بل انما يتصل بنا ضوؤها فقط لاجل رؤية الالوان . واما ثالثاً فلا نه ولو
 سلنا ما قاله واصحابه من ان جوهر العقل الفاعل يتصل بنا لكنهم لا يقولون بان
 العقل الفاعل يتصل بنا كل الاتصال باعتبار معقول واحد او اثنين بل باعتبار
 جميع المعقولات النظرية والمعقولات النظرية كلها ليست مساوية لقوة العقل
 الفاعل لان تعقل الجواهر المفارقة اعظم جداً من تعقل جميع الماديات ومن ثم يتضح
 انه ولو تعقلت جميع الماديات لا يتصل العقل الفاعل بنا بحيث نقدر ان نعقل به
 الجواهر المفارقة . واما رابعاً فلا نه لا يكاد احد في هذه الدنيا يعقل جميع الماديات
 فيلزم ان نيس يدرك السعادة احد او انه لا يدركها الا قليلون جداً وهذا ساف
 لقول الفيلسوف في الخلقيات ك اب ٩ « السعادة خير مشترك يجوز ان يدركه
 كل من ليس عارياً عن الفضيلة » وايضاً فينا في العقل ان الغاية الموضوعة لنوع

لا يدركها الا الأقل من افراد ذلك النوع . واما خامساً فلأن الفيلسوف قال صريحاً في الكتاب المذكور ب ١٠ « السعادة فعلٌ مطابقٌ للفضيلة الكاملة » وبعد ان ذكر في ك ١٠ ب ٧ كثيراً من الفضائل قال ان السعادة القصوى القائمة بمعرفة المعقولات العظمى تحصل بحسب فضيلة الحكمة التي اثبت في ك ٦ ب ٧ انها اصل العلوم النظرية فيتضح من ثمة ان ارسطو جعل سعادة الانسان القصوى في معرفة الجواهر المفارقة التي يمكن حصولها بالعلوم النظرية لا باتصال العقل الفعال على ما زعم بعض . واما سادساً فلأننا قد اسلفنا في مب ٢٩ ف ٤ ان العقل الفعال ليس جوهرًا مفارقاً بل قوة نفسانية تتناول بفعالها ما يتناوله العقل الهولاني بقوله لان العقل الهولاني ما به تفعل النفس من كل شيء والعقل الفعال ما به تفعل كل شيء كما في كتاب النفس م ٣ ١٨ فإذا انما يتناول كلاهما في حال هذه العاجلة الماديات فقط التي يجعلها العقل الفعال معقولة بالفعل ويقبلها العقل الهولاني . فإذا لسنا نقدر في حال هذه العاجلة ان نعقل الجواهر المفارقة المجردة بانفسها لا بالعقل الهولاني ولا بالعقل الفعال

إذا اجيب على الاول بان مفاد كلام اوغسطينوس هذا ان ما يدركه عقلنا من غير الجسمانيات فانه يدركه بنفسه وهذا حق حتى ان الفيلسوف قال في كتاب النفس م ١ ٢ ان علم النفس مبدأ المعرفة الجواهر المفارقة لان نفسنا بمعرفتها ذاتها تنادى الى معرفة الجواهر المفارقة على قدر طاقتها لا انها بمعرفتها ذاتها تعرف تلك الجواهر معرفة مطلقاً وتامة

وعلى الثاني بان شبه الطبيعة ليس كافياً وحده للادراك والالوجب ان يقال بما قال ابيدقلس من ان ادراك النفس جميع الاشياء يقتضي ان تكون النفس من طبيعة جميع الاشياء بل انما يقتضي الادراك حصول شبه المدرك في المدرك على انه صورة له . والعقل الانساني الهولاني من طبعه في حال هذه العاجلة ان يتصور

بأشياء الماديات المنزعة من الصور الخيالية فكان من ثم للماديات اعظم ادراكاً
منه للجواهر المجردة

وعلى الثالث بانه لا بد من مناسبة ما بين الموضوع والقوة المدركة كناسبة
الفاعل للمنفع والكمال للتكمل فاذا ليس عدم ادراك الحس للمحسوسات العظيمة
لان هذه المحسوسات تفقد المشاعر فقط بل لعدم المناسبة بينها وبين القوى
الحساسة ايضاً. وكذا ليس بين الجواهر المجردة وعقلنا مناسبة في حال هذه
المعالجة فلا يجوز ان تعقلها

وعلى الرابع بان اعتراض الشارح ساقط من وجهين اما اولاً فلأنه ليس يلزم
من عدم تعقلنا الجواهر المفارقة عدم تعقل تعقل لما فهي تعقل انفسها وكل منها
يعقل الآخر واما ثانياً فلأن تعقلنا الجواهر المفارقة ليس غاية لها وانما يقال لنحو
وباطل لما ليس يدرك الغاية التجه اليها فاذا ليس يلزم كون الجواهر المجردة سدى
وان لم تعقلها بوجه

وعلى الخامس بان الحس يدرك الاجرام العالية والاجرام السافلة بطريقة
واحدة اي بتأثير الآلة من المحسوس واما الجواهر المادية والجواهر المجردة فلسنا
نعقلها بطريقة واحدة لاننا نعقل الجواهر المادية بطريقة الانتزاع ولسنا نعقل
كذلك الجواهر المجردة اذ ليس لها صور خيالية

الفصل الثاني

في ان العقل الانساني هل يقدر ان يتأدى بادراك الماديات الى تعقل الجواهر المجردة
يتخفى الى الثاني بان يقال : يظهر ان العقل الانساني يقدر ان يتأدى بادراك
الماديات الى تعقل الجواهر المجردة فقد قال ديونيسيوس في مراتب السلطة
السماوية ب ١ « لا يستطيع العقل الانساني ان يرتقي الى ذلك النظر المجرد في
المراتب السماوية ما لم يستعن على ذلك بهداية الماديات » فاذا يجوز ان نهدي

بالماديات الى تعقل الجوهر المجردة

٢ وايضاً ان محل العلم هو العقل والعلم والحدود تتعلق بالجواهر المجردة فقد
حدّ الدمشقي الملاك في كتاب الدين المستقيم ب٢ والتعاليم اللاهوتية والفلسفية
تبحث شيئاً عن الملائكة . فاذا يجوز ان تعقل الجوهر المجردة

٣ وايضاً ان النفس الانسانية من جنس الجوهر المجردة . ويجوز ان تعقلها
بفعلها الذي به تعقل الماديات . فاذا يجوز ان تعقل ايضاً سائر الجواهر المجردة بما
تفعله في الماديات

٤ وايضاً ان العلة التي لا يجوز ادراكها بآثارها انما هي تلك التي تبعد عن
آثارها بعداً غير متناه . وليس كذلك الا الله وحده . فاذا يجوز ان تعقل بالماديات
سائر الجواهر المجردة المخلوقة

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ١ « ليس يجوز
ادراك المعقولات بالمحسوسات والبسائط بالمركبات وغير الجسمانيات بالجسمانيات »
والجواب ان يقال قد روى ابن رشد ان فيلسوفاً يسمى ابن باجة وضع انما
تقدر بتعقل الجوهر المادية ان تآدى بحسب المبادئ الفلسفية الصحيحة الى
تعقل الجوهر المجردة لانه لما كان العقل الانساني مطبوعاً على تجريد ماهية الشيء
المادي من المادة فلو كان ايضاً في تلك الماهية شيء من المادة لقدر ايضاً على
تجريد ما منه ولان التسلسل في ذلك ممتنع يقدر اخيراً على الوصول الى ماهية
معقول ما عارية مطابقة عن المادة وهذا هو تعقل الجوهر المجرد . على ان هذا
القول انما ينهض لو كانت الجواهر المجردة صوراً ومثلاً لهذه الماديات كما ذهب
الافلاطونيون واما على نفي ذلك والقول بان الجواهر المجردة مغايرة مطابقة في
الحقيقة لماهيات الماديات فبالغا ما يبلغ تجريد العقل الانساني لماهية المادي من
المادة ليس يتوصل اصلاً الى ما يشبه الجوهر المجرد ومن ثم لا تقدر ان تعقل

الجواهر المجردة تعقلاً كاملاً بالجواهر المادية

إذا اجيب على الاول باننا انما نقدر ان نرتقي بالماديات الى شيء من معرفة
للمجردات لا الى تمام معرفتها اذ ليس بين الماديات والمجردات تناسب كاف بل
الاشباه التي يمكن اخذها من الماديات لتعقل المجردات بعيدة جداً عن حقيقة
المجردات كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السامرية ب ٢

وعلى الثاني بان بحث العلوم عن الموجودات العالية انما يكون على الاخص
بطريق السلب فان ارسطو قد عرّف الاجرام العلوية بنبي خاصيات الاجرام
السلبية كما في كتاب السماء م ١٧ و ١٨ و ١٩ فبالأولى اذن لا يجوز ان ندرك
الجواهر المجردة بتعقلنا ماهياتها بل انما نتلقى بعض التعاليم المتعلقة بها في بعض
العلوم بطريق السلب ومن جهة نسبتها الى الماديات من وجه ما

وعلى الثالث بان النفس تعقل ذاتها بتعقلها الذي هو فعلها الخاص الكشف
عن قوتها وطبيعتها كشفاً كاملاً . والجواهر المجردة ليس يمكن ان تدرك قوتها
وطبيعتها ادراكاً كاملاً لا بذلك ولا بغيره مما يوجد في الماديات لعدم مساواته
لقواها

وعلى الرابع بان الجواهر المجردة المخلوقة ليست مشاركة للجواهر المادية في
الجنس الطبيعي اذ ليس لها ما لتلك من حقيقة القوة والمادة لكنها مشاركة لها في
الجنس المنطقي لدخولها في مقولة الجوهر لتغاير الماهية والوجود فيها واما الله فليس
مشاركاً للماديات لا في الجنس الطبيعي ولا في الجنس المنطقي كما مر في مب ٣
ف ه ومن ثمه جاز ان يدرك بأشياء الماديات شيء من الملائكة باعتبار الحقيقة
المشتركة وان لم يدرك منها شيء باعتبار حقيقة النوع ولم يميز اصلاً ان يدرك
بها شيء من الله



الفصل الثالث

في ان الله هل هو اول شيء يدركه العقل الانساني
يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الله هو اول شيء يدركه العقل
الانساني لان ما فيه يدرك جميع ما سواه وبه نحكم على ما سواه هو اول ما ندركه
كما ان الضوء هو اول ما تدركه العين والمبادئ الأولى اول ما يدركه العقل .
ونحن ندرك جميع الاشياء بنور الحق الاول وبه نحكم على جميع الاشياء كما قال
اوغسطينوس في كتاب الثالث ١١ . فالله اذن اول شيء ندركه
٢ وايضاً ما لاجله شيء كذا فهو أولى ان يكون كذلك . والله هو علة ادراكنا
كله لانه « النور الحقيقي الذي ينير كل انسان آت الى العالم » كما في يو ١ : ٩ .
فهو اذاً اول شيء واخص شيء ندركه
٣ وايضاً ان اول ما يدرك في الصورة هو الحقيقة التي عنها تكون الصورة .
وانما يوجد في عقلنا صورة الله كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٢ ب ٥
فالله اذن اول شيء يدرك في عقلنا
لكن يعارض ذلك قوله في يو ١ : ١٨ « الله لم يره احد قط »
والجواب ان يقال لما كان العقل الانساني لا يقدر في حال هذه العاجلة ان
يعقل الجوهر المجردة المخلوقة كما تقدم في الفصل السابق كان بالأولى لا يقدر ان
يعقل ماهية الجوهر الغير المخلوق ومن ثمة يجب ان يقال مطلقاً ان الله ليس اول
شيء ندركه بل بالاحرى انما نتوصل الى معرفته بالمخلوقات كقول الرسول في
رو ١ : ٢٠ « ان غير منظورات الله قد أبصرت اذ أدركت بالمبروات » واما أول
شيء نعقله في حال هذه العاجلة فهو ماهية المادي التي هي موضوع عقلنا كما اسلفنا
غير مرة في مب ٨٤ ف ٧ ومب ٨٥ ف ١ ومب ٨٧ ف ٢
اذا اجيب على الاول باننا انما نقل جميع الاشياء ونحكم على جميع الاشياء بنور

الحق الأول من حيث ان نور العقل الانساني الحاصل فيه بالطبع او بالفيض ليس شيئاً سوى أثر الحق الاول على ما تقدم في مب ١٢ ف ٢ ولما لم تكن نسبة نور العقل الانساني الى العقل الانساني نسبة ما يُعقل به نسبة ما به يُعقل لم يكن الله بالأولى أول ما يدركه العقل الانساني

وعلى الثاني بان قول الفيلسوف ما لاجله شيء كذا فهو أولى ان يكون كذلك انما يصدق في الاشياء المتحدة رتبة كما مر في مب ٨٧ ف ٢ واما الله فيدرك غيره لاجله لا على انه المذكور الاول بل على انه العلة الأولى للقوة المدركة وعلى الثالث بانه لو كان في نفسنا صورة تامة لله كما ان الابن صورة تامة للآب لأدرك عقلنا الله حالاً لكن فيها صورة ناقصة لله فاللازم باطل



البحث التاسع والثمانون

في معرفة النفس المفارقة — وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في معرفة النفس المفارقة والبحث في ذلك بدور على ثماني مسائل — ١ في ان النفس المفارقة البدن هل تقدر ان تعقل شيئاً — ٢ هل تعقل الجواهر المفارقة — ٣ هل تعقل جميع الطبيعيات — ٤ هل تعرف الجزئيات — ٥ هل تبقى لها ملكة العلم المستفاد هنا — ٦ هل يجوز ان تصرف فعلاً في العلم المستفاد هنا — ٧ في ان البعد المكاني هل يحول دون معرفتها — ٨ في ان النفوس المفارقة الابدان هل تعرف ما يحدث هنا

الفصل الأول

في ان النفس المفارقة هل تقدر ان تعقل شيئاً

يُخطئ الى الأول بان يقال : يظهر ان النفس المفارقة لا تقدر ان تعقل شيئاً اصلاً فقد قال الفيلسوف في كتاب النفس ١ م ٦٦ « ان التعقل يفسد بفساد

شيء باطن» وجميع بواطن الانسان تفسد بالموت . فإذا يفسد العقل ايضاً
٢ وايضاً ان تعطل الحواس واختلال الواهمة يحولان دون تعقل النفس
الانسانية كما مر في مب ٨٤ ف ٧ و ٨٠ والحس والواهمة يفسدان رأساً بالموت كما
يتضح مما تقدم في مب ٧٧ ف ٨ . فالنفس اذن لا تعقل شيئاً بعد الموت
٣ وايضاً لو كانت النفس المفارقة تعقل لوجب ان تعقل بصوراً ما . ولكنها لا
تعقل بالصور الغريزية لانها في اول امرها « كصحيفة لم يكتب فيها شيء » ولا
بصور تتزعمها من الاشياء حين تعقلها اذ ليس لها آلات للحس والواهمة فتتزعج
بواسطتها الصور المعقولة من الاشياء ولا بصور متزعة من قبل ومختزنة في النفس
للزوم عدم تعقل نفس الطفل شيئاً بعد الموت ولا بالصور المعقولة المغاضة من الله
لان هذه المعرفة ليست بالطبع بل بالنعمة وكلامنا الآن على المعرفة الطبيعية . فإذا
النفس المفارقة البدن لا تعقل شيئاً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الكتاب المشار اليه م ١٣ « اذا لم يكن
لنفس فعل خاص بها امتنعت مفارقتها » لكنه يجوز مفارقتها . فلها اذن فعل
خاص بها وخصوصاً فعل التعقل . فهي اذن تعقل في حال مفارقتها البدن
والجواب ان يقال ان في هذه المسئلة إشكالاً من جهة ان النفس ما دامت
متصلة بالبدن لا تقدر ان تعقل شيئاً دون ان تلتفت الى الصور الخيالية كما يظهر
بال تجربه فعلى ان ذلك ليس حاصلًا لها بالطبع بل بالعرض من طريق اتصالها
بالبدن كما ذهب الافلاطونيون يسهل حل هذا الاشكال لانه متى ارتفع عائق
البدن رجعت النفس الى طبيعتها من تعقل المعقولات مطلقاً دون التفات الى
الصور الخيالية شأن سائر الجواهر المفارقة الا ان قضية هذا القول ان اتصال
النفس بالبدن ليس لاجل خير النفس لانها في حال اتصالها به اقل تعقلاً منها
في حال مفارقتها بل انما هو لاجل خير البدن وهذا باطل لان المادة لاجل

الصورة دون العكس . ا. ا. اذا قلنا ان النفس مفطورة على ان تعقل بالثبات الى الصور الخيالية فلما كانت طبيعتها لا تتغير بعد موت البدن يظهر انها لا تقدر ان تعقل حينئذ شيئاً اذ ليس لديها صور خيالية فتلتفت انيها — فاذا دفعا لهذا الاشكال يجب ان يُعتبر انه لما لم يكن شيء لا يفعل الا من حيث هو موجود بالفعل كانت طريقة فعل كل شيء تابعة لخال وجوده ونفسه في حالتي اتصالها بالبدن ومفارقتها له حالان من الوجود متغيران مع بقاء طبيعتها فيهما على حال واحدة لكن ليس اتصالها بالبدن حاصلًا لها بالعرض بل بالطبع كما ان طبيعة الخفيف لا تتغير عند حصوله في المكان الخاص به مما هو طبيعي له وعند خروجه عن المكان الخاص به مما ليس طبيعياً له وعلى هذا سئى كانت النفس متصلة بالبدن تعقلت بطريقة الالتفات الى صور الاجسام الخيالية الحاصلة في آلات جسمانية ومتى كانت مفارقة للبدن تعقلت بطريقة الالتفات الى تلك الامور المعقولة بالاطلاق كما هو شأن سائر الجواهر المفارقة فطريقة تعقلها بالثبات الى الصور الخيالية طبيعة لما كانت اتصالها بالبدن لكن مفارقتها البدن خارجة عن اقتضاء طبيعتها فلم يكن تعقلها دون الثبات الى الصور الخيالية طبيعياً لها وعلى هذا فلما اتصل بالبدن لتفعل بحسب طبيعتها على ان في هذا ايضاً نظراً لانه لما كان كل شيء يتجه الى ما هو افضل وكانت طريقة التعقل بالالتفات الى المعقولات مطلقاً افضل منها بالالتفات الى الصور الخيالية وجب ان يفطر الله النفس على ان تكون طريقة تعقلها الطبيعية اشرف وان لا تقتصر في ذلك الى اتصالها بالبدن وعلى هذا يجب ان يُعتبر انه وان كان التعقل بالالتفات الى العاليات اشرف مطلقاً من التعقل بالالتفات الى الصور الخيالية الا انه انقص منه من حيث كان حاصلًا للنفس بالقوة وتحقيق ذلك ان في جميع الجواهر العقلية قوة عاقلة حاصلة بفيض النور الالهي الذي هو واحد وبسيط في المبدأ الأول وكما تابعدت المخلوقات العقلية

عن ذلك المبدأ الاول ازداد ذلك النور تجزؤاً واختلافاً كما يعرض في الحسوط
الخارجة عن المركز ولهذا كان الله يعقل بانهيته الواحدة جميع الاشياء وما الجواهر
العقلية العالية فهي وان عقلت بصورٍ متكررة لكنها تعقل بصورٍ اقل واعم وافوى
على ادراك الاشياء بسبب ما فيها من نفوذ القوة العاقلة وما الجواهر العقلية السافلة
فصورها أكثر واخص واقل قوة على ادراك الاشياء من حيث ان قوتها العاقلة
احط رتبة من قوة الجواهر العالية فهي اذن وان حصل لها صورٌ كمية كصور
الجواهر العالية لكنها لما لم يكن لها ما لتلك من نفوذ قوة التعقل لم تكن تدرك بها
الاشياء ادراكاً كاملاً بل على نحوٍ من انعموم والاجمان وهذا ظاهر على نحوٍ ما
في الناس لان من كان اضعف عقلاً فليس يدرك الاشياء ادراكاً كاملاً بمثل ما
للأحد ذهناً من التصورات الكلية ما لم يُسَطَّ له كلٌ منها على حدة . وواضح ان
النفوس الانسانية احط في رتبة الطبيعة من سائر الجواهر العقلية وكما ان الكون
قد اقتضى ان تكون الاشياء على مراتب مختلفة فلو كانت النفوس البشرية مفطورة
من الله على ان تعقل بالطريقة التي بها تعقل الجواهر المفارقة لم يكن لها ادراك
كامل بل اجمالي ومن ثم فلكي تقدر على ادراك الاشياء ادراكاً كاملاً وخصوصاً
فطرت على ان تكون متصلةً بالابدان وان تستفيد من المحسوسات معرفة
المحسوسات الخاصة كما ان الناس المغفلين لا يمكن اكسابهم العلم الا بالامثلة
المحسوسة وهكذا يتضح ان اتصال النفس بالبدن وتعقلها بالالتفات الى الصور
الخيالية انما هو لاجل خيرها الا انه يجوز ان تغارق البدن ويحصل خاطرة
أخرى من التعقل

اذا اجيب على الاول بان من آمن النظر في كلام الفيلسوف المورّد وجد قوله
هذا مبنيّاً على ما قبله من ان التعقل حركة المركب كالاتحاد لانه لم يكن أتى
بعد على بيان الفرق بين العقل والحس . او يقال ان كلامه هناك على طريقة

التعقل الحاصلة بالالتفات الى الصور الخيالية
 وبمثل ذلك يجاب ايضاً على الثاني المتفرع على الأول
 وعلى الثالث بان النفس المفارقة لا تعقل بصور غريزية ولا بصور تتزعمها حين
 تعقلها ولا بصور مخزنة عندها فقط كما تقرر في الاعتراض بل بالصور المفاضة
 عليها باشراف النور الالهي التي تشترك فيها كسائر الجواهر المفارقة وان كان
 اشتراكها فيها احط درجة ومن ثمة متى انصرف التفاتها الى البدن انتفتت حالاً الى
 العلويات وليس يمنع ذلك ان تكون معرفتها او قوتها طبيعية لان الله ليس علة
 لافاضة النور عياناً فقط بل علة النور الطبيعي ايضاً

الفصل الثاني

في ان النفس المفارقة هل تعقل الجواهر المنفردة

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان النفس المفارقة لا تعقل الجواهر 'مفارقة'
 لان النفس المتصلة بالبدن اكل من المفارقة البدن لانها جزء طبيعي للطبيعة
 الانسانية وكل جزء فهو اكل في كله . والنفس المتصلة بالبدن لا تعقل الجواهر
 المفارقة كما مر في مب ٨٨ ف ١ . فاذا اولى ان لا تعقل متى فارقت البدن
 ٢ وايضاً كل ما يدرك فاما يدرك بحضوره او بمثاله . وليس يجوز ان تدرك
 النفس الجواهر المفارقة بحضورها اذ ليس يتوحد في النفس الا الله وحده ولا بمثل
 تتزعمها النفس من الملاك لان الملاك ابط من النفس . فاذا ليس يجوز بحال
 ان تدرك النفس المفارقة الجواهر المفارقة

٣ وايضاً ان بعض الفلاسفة جعلوا سعادة الانسان القصوى في ادراك الجواهر
 المفارقة فلو قدرت النفس المفارقة ان تعقل الجواهر المفارقة لادركت السعادة
 بمجرد مفارقتها وهذا باطل

لكن يعارض ذلك ان النفوس المفارقة تدرك ما سواها من النفوس المفارقة كما

ان الغني الملقى في الجحيم قد رأى لعازر و ابراهيم على ما في لو ١٦ . فاذا النفوس
المفارقة ترى الشياطين والملائكة

والجواب ان يقال « ان عقلنا يستفيد معرفة غير الجسمانيات بنفسه » كما قال
اوغسطينوس في كتاب الثالث ٩ ب ٣ اي بمعرفة نفسه كما اسلفنا في مب ٨٨
ف ١ فاذا انما نقدر ان نعلم كيف تدرك النفس المفارقة سائر المفارقات من ادراكها
نفسها وقد تقدم في الفصل السابق ان النفس ما دامت متصلة بالبدن تعقل
بالتفاتها الى الصور الخيالية فهي اذا لا نقدر ان تعقل نفسها ايضاً الا من حيث تصير
عاقلةً فعلاً بالصورة المنتزعة من الصور الخيالية لانها حينئذٍ انما تعقل نفسها
بفعلها كما مر في مب ٨٧ ف ١ واما متى فارقت البدن فلا تعقل بالتفاتها الى الصور
الخيالية بل الى المعقولات بانفسها ومن ثمة فهي تعقل نفسها بنفسها . ومن شأن
كل جوهر مفارق ان يعقل ما فوقه وما دونه بحسب حاله اذ انما يعقل شيء
بحسب حصوله في الماقل وانما يحصل شيء في آخر بحسب حال ذلك الآخر
وحال جوهر النفس المفارقة اذن من حال الجوهر الملكي لكنه مساوٍ لحال سائر
النفوس المفارقة ومن ثم كانت النفس تعرف سائر النفوس المفارقة معرفة كاملة
والملائكة معرفة ناقصة هذا باعتبار معرفتها الطبيعية واما باعتبار معرفة المجد فلها
حال اخرى

اذا اجيب على الاول بان النفس المفارقة وان كانت اقل كمالاً باعتبار طبيعة
البدن لكنها من وجه آخر اقل تقيداً في التعقل من حيث ان ثقل البدن وانشغافها
به يعوقانها عن خلوص التعقل

وعلى الثاني بان النفس المفارقة تعقل الملائكة بالاشباه المرسومة فيها من الله
لكن هذه الاشباه لا تمثل الملائكة تمثيلاً تاماً لان طبيعة النفس اذن من طبيعة
الملاك

وعلى الثالث بان سعادة الانسان القصوى ليست فئمة بمعرفة اي كان من
الجواهر المفارقة بل بمعرفة الله فقط وهو لا تجوز عليه الرؤية الا بالنعمة واما سائر
الجواهر المفارقة فهي وان لم يكن في معرفتها السعادة القصوى الا ان فيها سعادة
عظيمة اذا ثقلت تعقلاً كاملاً. والنفس المفارقة لا تعقلها بمعرفتها الطبيعية تعقلاً
كاملاً كما تقدم في جرم الفصل

الفصل الثالث

في ان النفس المفارقة هل تعرف جميع الطبيعات
يُخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان النفس المفارقة تعرف جميع الطبيعات
لان الجواهر المفارقة مشتملة على حقائق جميع الطبيعات . والنفس المفارقة
تعرف الجواهر المفارقة . فاذا تعرف جميع الطبيعات
٢ وايضاً من عقل المقول الاعظم قدر بالاولى ان يعقل المقول الاقل .
والنفس المفارقة تعقل الجواهر المفارقة التي هي اعظم المعقولات . فهي اذن تقدر
بالاولى ان تعقل جميع الطبيعات التي هي معقولات اقل
٣ لكن يمارض ذلك ان المعرفة الطبيعية في الشياطين اعظم منها في النفس
المفارقة . والشياطين لا يعرفون جميع الطبيعات بل يتعلمون كثيراً منها بالتجربة
الطويلة كما قال ايسيدوروس في كتاب الخير الاعظم ا ب ١٢ ف ١٧ . فاذا
كذلك النفوس المفارقة لا تعرف جميع الطبيعات
٤ وايضاً لو كانت النفس حالما تفارق البدن تعرف جميع الطبيعات لذهب
اجتهاد الناس في الحصول على معرفة الاشياء على غير طائلي . وهذا باطل . فاذا
النفس المفارقة لا تعرف جميع الطبيعات
والجواب ان يقال ان النفس المفارقة تعقل بالصور التي ثقلها بفيض النور
الالهي كالملائكة على ما مر في ف ١ الا انه لما كانت طبيعة النفس دون

طبيعة الملاك الذي هذه الطريقة من المعرفة طبيعية له لم تكن النفس المفارقة تعرف الاشياء بهذه الصور معرفة كاملة بل اجمالية فكانت نسبة النفوس المفارقة الى المعرفة الناقصة والاجالية التي بها تعرف الطبيعيات بهذه الصور كنسبة الملائكة الى معرفتها الكاملة. والملائكة يعرفون بالمعرفة الكاملة بهذه الصور جميع الطبيعيات لان الله فطر في العقل الملكي جميع الاشياء التي فطرها في طبائعها الخاصة كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٢ ب ٨. فاذا كذلك النفوس المفارقة تعرف جميع الطبيعيات لا معرفة يقينية خاصة بل عامة واجمالية اذا اجيب على الاول بان الملاك ايضا ليس يعرف جميع الطبيعيات بجوهره بل ببعض الصور على ما مر في مب ٨٨ ف ١ فليس يلزم اذن من معرفة النفس الجوهر المفارق انها تعرف جميع الطبيعيات

وعلى الثاني بان النفس المفارقة كما لا تتعلل الجواهر المفارقة تعقلا كاملا كذلك لا تعرف جميع الطبيعيات معرفة كاملة بل اجمالية كما مر في جرم الفصل وعلى الثالث بان كلام ايسيدوروس على معرفة المستقبلات التي ليس يعرفها لا الملائكة ولا الشياطين ولا النفوس المفارقة الا اما في علمها او بالوحي الالهي وكلامنا على المعرفة الطبيعية

وعلى الرابع بان المعرفة التي تحصل هنا بالاجتهاد معرفة خاصة وكاملة وتلك معرفة اجمالية فليس يلزم ان يكون الاجتهاد في التعلم على غير طائل

الفصل الرابع

في ان النفس المفارقة حل تدرك الجزئيات

يُخطئ الى الرابع بان يقال: يظهر ان النفس المفارقة لا تدرك الجزئيات اذ ليس يبقى في النفس المفارقة قوة داركة غير العقل كما يتضح مما تقدم في مب ٧٧ ف ٨ والعقل ليس يدرك الجزئيات كما مر في مب ٨٦ ف ١ فاذا النفس المفارقة لا

تدرك الجزئيات

٢ وايضاً ان ادراك الجزئي محدود أكثر من ادراك الكلي . والنفس المفارقة لا تدرك انواع الطبيعيات ادراكاً محدوداً . فإذا بالأولى لا تدرك الجزئيات
٣ وايضاً لو ادركت الجزئيات ولم يكن ادراكها لها بالحس لأدركت جميع الجزئيات بوجه واحد . وهي لا تدرك جميع الجزئيات . فإذا لا تدرك شيئاً منها لكن يعارض ذلك قول الغني الملقى في الجحيم كما في نو ١٦ : ٢٨ « لي خمسة اخوة »

والجواب ان يقال ان النفوس المفارقة تدرك بعض الجزئيات لا كلها ولو كانت حاضرة ايضاً وتوضح ذلك ان للتعلل طريقتين احدهما بالانتزاع من الصور الخيالية وبهذه الطريقة ليس للعقل ان يدرك الجزئيات قصداً بل تبعاً كما مر في مب ٨٦ ف ١ والثاني بافاضة الصور من الله وبهذه الطريقة يقدر العقل ان يدرك الجزئيات لانه كما ان الله يدرك بماحيته جميع الاشياء كليتها وجزئياتها من حيث هو علة للمبادئ الكلية والشخصية كما سلف في مب ١٤ ف ٢ كذلك الجواهر المفارقة تقدر ان تدرك الجزئيات بالصور التي هي اشباه لتلك الذات الالهية حاصلة بالشاركة والفرق في ذلك بين الملائكة والنفوس المفارقة ان الملائكة يدركون الاشياء بهذه الصور ادراكاً كاملاً وخاصاً والنفوس المفارقة تدركها بها ادراكاً اجمالياً ومن ثم كان للملائكة بسبب نفوذ عقولهم ان يدركوا بهذه الصور لا طبائع الاشياء بالتفصيل فقط بل الجزئيات المندرجة تحت الانواع ايضاً ولم يكن للنفوس المفارقة ان تدرك بها الا تلك الجزئيات المحدودة اليها على نحو ما اما بمعرفة سابقة او بانفعال ما او بنسبة طبيعية او بتدبير الهي لان كل ما يحل في شيء فانه يحل فيه على حسب حال القابل اذا اجيب على الاول بان العقل ليس يدرك الجزئيات بطريقة الانتزاع .

والنفس المفارقة لا تعقل الجزئيات بهذا الوجه بل كما تقدم في جرم الفصل
وعلى الثاني بن ادراك النفوس المفارقة انما يتحدد الى تلك الانواع او الاشخاص
التي للنفس المفارقة نسبة محدودة اليها كما مر في جرم الفصل
وعلى الثالث بان النفس المفارقة ليست نسبتها الى جميع الجزئيات على السواء
بل لها الى بعضها نسبة ليست الى غيره فلم يكن وجه ادراكها جميع الجزئيات واحداً

الفصل الخامس

في ان ملكة العلم المستفاد هنا هل تبقى في النفس المفارقة
يُخطئ الى الخامس بان يقال : يظهر ان ملكة العلم المستفاد هنا لا تبقى في
النفس المفارقة فقد قال الرسول في ١ كور ١٣ : ٨ « العلم يُبطل »
٢ وايضاً ان بعض الاشرار يملكون العلم مع خلو بعض الاخير عنه فلو بقيت
ملكة العلم في النفس بعد الموت ايضاً لكان لبعض الاشرار في الآخرة مزية على
بعض الاخيار وهذا باطل

٣ وايضاً ان النفوس المفارقة سيحصل لها العلم بفيض النور الالهي فلو بقي العلم
المستفاد هنا في النفس المفارقة لاجتمع في محل واحد صورتان لنوع واحد
وهذا محال

٤ وايضاً قال الفيلسوف في المقولات في باب مقولة الكيف « الملكة كيفية
تسرحركتها » وقد يفسد العلم بمرض او نحوه . وليس يحدث في هذه الحياة تغيير
شديد كالتي في الذي يحدث بالموت . فيظهر اذن ان ملكة العلم تفسد بالموت
لكن يعارض ذلك قول ابرونيوس في رسالته الى بولينوس « لتعلمن على الارض
ما يبقى لنا عمله في السماء »

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان محل ملكة العلم ليس العقل بل القوى
الحساسة اسيه الواهمة والمفكرة والحافظة وان المثل المعقولة لا تحفظ في العقل

الهيولاني . ولو كان هذا المذهب صحيحاً لكانت ملكة العلم المستفاد هنا تزول بالكلية . زوال البدن لكن لما كان محل العلم هو العقل الذي هو محل المثل كما في كتاب النفس ٦٣م وجب أن يكون بعض ملكة العلم المستفاد هنا في القوى الحساسة المتقدم ذكرها وبعضها في العقل وهذا يمكن اعتباره من الأفعال التي تستفاد بها الملكة لان « الملكات تشبه الأفعال المستفادة هي بها » كما في الخلقيات لـ ٢ ب ١ وأفعال العقل التي يستفاد بها العلم في هذه الدنيا تحصل بالتفات العقل الى الصور الخيالية الحاصلة في القوى الحساسة المذكورة فإذا بهذه الأفعال يستفيد العقل الهيولاني قوة على النظر بالمثل الحالة فيه والقوى السافلة المذكورة تستفيد استعداداً بصير العقل به اسهل نظراً في المعقولات بالتفاتة الى تلك المثل وكما ان فعل العقل يحصل بالاصالة وباعتبار صورته في العقل وباعتبار مادته واستعداده في القوى السافلة كذلك الحال ايضاً في الملكة وعلى هذا فما كان من العلم الديوي في القوى السافلة لا يبقى في النفس المفارقة وما كان منه في العقل بقي فيها لا محالة لان صورة تفسد على ضربين كما في كتاب طول الحياة وقصرها بـ ٢ بالذات وذلك متى أفسدت من ضدها كما يفسد الحار من البارد وبالعرض اي بفساد المحل . وواضح ان العلم الذي في العقل يتمتع فساد بفساد المحل لعدم فساد العقل كما مر بيانه في مب ٧٩ ف ٢ وكذا يتمتع فساد الصور المعقولة التي في العقل الهيولاني بضدها اذ ليس شيء مضاداً لمعنى المعقولات وخصوصاً باعتبار التعقل البسيط الذي به تعقل الماهية واما باعتبار الفعل الذي به يركب العقل ويفصل او يقيس فتوجد المضادة في العقل اذ ان كذب القضية او الدليل مضاد لصدقها وعلى هذا النحو قد يفسد العلم بضده اية متى تكب الدليل الكاذب بالانسان عن معرفة الحق ومن ثم وضع الفيلسوف في الكتاب المتقدم ذكره لفساد العلم بالذات طريقين النسيان من جهة الحافظة والانخداع من جهة بطلان

الدليل . وهذا لا محل له في النفس المفارقة فإذا يجب ان يقال ان ملكة العلم من جهة كونها في العقل تبقى في النفس المفارقة
إذا اجيب على الاول بان كلام الرسول هناك ليس على ملكة العلم بل على فعل المعرفة ومن ثم قال اثباتاً لذلك « اعلم الآن علماً ناقصاً »
وعلى الثاني بانه كما يجوز ان يكون بعض الاشرار في بدنه اعظم قامة من بعض الاخيار كذلك يجوز ان يكون لبعض الاشرار في الآخرة ملكة ليست لبعض الاخيار على ان هذا ليس شيئاً بالنسبة الى المزايا الأخر الحاصلة للاخيار
وعلى الثالث بانه ليس لكلا العليين حقيقة واحدة فلا يلزم محال
وعلى الرابع بان ذلك الدليل ينهض على فساد العلم باعتبار ما هو من جهة القوى الحساسة

الفصل السادس

في ان فعل العلم المستفاد هنا هل يبقى في النفس المفارقة
يُخطئ الى السادس بان يقال : يظهر ان فعل العلم المستفاد هنا لا يبقى في النفس المفارقة فقد قال الفيلسوف في كتاب النفس ١م ٦٦ « متى فسد البدن فقدت النفس التذكر والحجة » ونظر النفس في ما سبق علمها به تذكر له . فإذا
يمتنع ان يبقى في النفس المفارقة فعل ما استفادته هنا من العلم
٢ وايضاً ان الصور المعقولة ليست في النفس المفارقة أقوى منها في النفس المتصلة بالبدن . وليس لنا هنا ان نعقل بالصور المعقولة ما لم نلتفت الى الصور الخيالية كما تقدم في مب ٨٤ ف ٧ . فإذا لن يكون ذلك للنفس المفارقة ايضاً
وهكذا لن نقدر النفس المفارقة اصلاً ان تعقل بالصور المعقولة المستفادة هنا
٣ وايضاً قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ب ١ ان الملكات تُصدر افعالاً مثل الافعال التي تستفاد بها هي وانما تستفاد ملكة العلم هنا بافعال العقل المتلفت الى

الصور الخيالية فإذا لا تقدر أن تصدر أفعالا غيرها، على أن هذه الأفعال لا تلائم النفس المفارقة، فإذا أن يكون للنفس المفارقة شيء من أفعال العلم المستفاد هنا لكن يعارض ذلك قول إبراهيم اللغني الملقب في الجحيم في نو : ٢٥ « تذكر أنك نلت خبراتك في حياتك »

والجواب أن يقال يجب أن يُعتبر في الفعل أمران صورة الفعل وكيفيته أما صورته فتُعتبر من جهة الموضوع الذي يتجه إليه فعل القوة المدركة بالصورة التي هي شبه الموضوع وأما كيفيته فتُعتبر من جهة قوة الفاعل كما أن إبصار مبصر للحجر إنما يحدث من صورة الحجر الحاصلة في العين وأما شدة إبصاره فتحدث من القوة الباصرة في العين ولأن الصور المعقولة تبقى في النفس المفارقة كما مر في الفصل الآنف وحال النفس المفارقة غير حال النفس المتصلة بالبدن يلزم أن النفس المفارقة تقدر أن تعقل بالصور المستفادة هنا ما عقلته من قبل لكن لا بنفس الطريقة التي عقلته بها من قبل أي بالانفئات إلى الصور الخيالية بل بالطريقة الملائمة للنفس المفارقة وهكذا يبقى في النفس المفارقة فعل العلم المستفاد هنا لكن لا بنفس الطريقة التي استفيد بها هنا

إذاً اجيب على الأول بأن كلام الفيلسوف هناك إنما هو على تذكر المحافظة باعتبار اختصاصها بالجزء الحساس لا باعتبار كونها في العقل بوجه ما كما تقدم في مب ٧٩ ف ٦

وعلى الثاني بأن اختلاف طريقة التعقل ليس يحصل عن اختلاف الصور بل عن اختلاف حالة النفس العاقلة

وعلى الثالث بأن الأفعال التي بها تكتب الملكة شبيهة بالأفعال التي تصدرها الملكات من جهة صورة الفعل لا من جهة كيفيته فإن فعل العدل لكن لا بطريقة عادلة أي بلذم يصدر عنه ملكة العدل السياسي التي تفعل بها بالذم

الفصل السابع

في ان البعد المكاني هل يحول دون ادراك النفس المفارقة

يُختصُّ الى السابع بأن يقال : يظهر ان البعد المكاني يحول دون ادراك النفس المفارقة فقد قال اوغسطينوس في كتاب العناية بالموتى ب ١٣ « ان نفوس الموتى موجودة حيث لا نقدر ان تعلم ما يحدث هنا » . فاذا البعد المكاني يحول دون ادراك النفس المفارقة

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب عرافة الشياطين ب ٤ و ٥ ان « الشياطين لسرعة حركتهم يثبتوننا ببعض ما نجعله » . ولو كان البعد المكاني لا يحول دون معرفة الشياطين لم يكن في سرعة الحركة فائدة . فاذا بالأولى يحول البعد المكاني دون معرفة النفس المفارقة التي هي ادنى طبعاً من الشيطان ٣ وايضاً ان بعد شيء بحسب الزمان كبعده بحسب المكان . وبعد الزمان يحول دون معرفة النفس المفارقة اذ لا تعرف المستقبلات . فيظهر اذن ان بعد المكان ايضاً يحول دون معرفتها

لكن يعارض ذلك قوله في لو ١٦ : ٢٣ عن الغني « رفع عينيه وهو في العذاب فرأى ابراهيم من بعيد » فاذا ليس يحول البعد المكاني دون معرفة النفس المفارقة

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان النفس المفارقة تعرف الجزئيات بانتزاعها من المحسوسات ولو كان هذا صحيحاً لجاز ان يقال ان البعد المكاني يحول دون معرفة النفس المفارقة لان ذلك يقضي اما فعل المحسوسات في النفس المفارقة او فعل النفس المفارقة في المحسوسات وكلا الامرين يقتضي بعداً محدوداً لكن هذا المذهب مستحيل لان انتزاع الصور من المحسوسات يحصل بتوسط الحواس وغيرها من القوى الحسية التي لا تبقى بالفعل في النفس المفارقة . والنفس

المفارقة انما تمقل الجزئيات بفيض الصور عن النور الالهي الذي نسبته الى اقرب
والبعيد سواه . فاذا نيس يحول البعد المكاني اصلاً دون معرفة النفس المفارقة
اذا اجيب على الاول بان اوغسطينوس لم يقل ان نفوس الموتى لا تقدر ان
تري ما يحدث هنا بسبب وجودها هناك حتى يقال ان البعد المكاني سبب لهذا
الجهل بل يجوز ان يكون ذلك لسبب آخر كما سيأتي في الفصل التالي
وعلى الثاني بان كلام اوغسطينوس هناك مبني على قول بعضهم بان للشياطين
ابداناً متصلة بهم طبعاً وهذا يقتضي ان يكون لهم ايضاً قوى حساسة يقتضي
ادراكها بعداً محدوداً وقد صرح اوغسطينوس ايضاً هناك بهذا المذهب وان كان
ايراده له في ما يظهر على سبيل الحكاية لا على سبيل التقرير كما يدل عليه ما قاله
في كتاب مدينة الله ٢١ ب ١٠ .

وعلى الثالث بان المستقبلات البعيدة بحسب الزمان ليست موجودات بالفعل
فلا تدرك في انفسها لانه كما لا يكون شيء موجوداً لا يكون مدركاً واما الاشياء
البعيدة بحسب المكان فهي موجودات بالفعل ويمكن ادراكها في انفسها فاذا
ليس حكم البعد المكاني والبعد الزماني واحداً

الفصل الثامن

في ان النفوس المفارقة هل تعرف ما يحدث هنا

يُخطئ الى الثامن بان يقال : يظهر ان النفوس المفارقة تعرف ما يحدث هنا
لانها لو لم تكن تعرف ذلك لم تكن تُعنى به . ولكنها تُعنى بما يحدث هنا كقولها في
لو ١٦ : ٢٨ « ان لي خمسة اخوة حتى يشهد لهم نكي لا يأتوا الى موضع العذاب
هذا » . فاذا النفوس المفارقة تعرف ما يحدث هنا

٢ وايضاً كثيراً ما يظهر الموتى للاحياء في حال النوم او اليقظة وينبهونهم الى
ما يحدث هنا كما ظهر صاموئيل لساؤل على ما في ١ ملوك ٢٨ . ولو كانوا لا يعرفون

ما هنا لم يكن ذلك . فإذا يعرفون ما يحدث هنا
٣ وايضاً ان النفوس المفارقة تعرف ما يحدث عندها فلو كانت لا تعرف ما
يحدث عندنا لكان عدم معرفتها مسيئاً عن البعد المكافي وهذا قد أُبطل في

الفصل السابق

لكن يمارض ذلك قوله في ايوب ١٤ : ٢١ « أَيْكْرُمُ بَنُوهُ أَمْ يَهَانُونَ لَا يَدْرِي »
والجواب ان يقال ان نفوس الموتى لا تعرف ما يحدث هنا بالمعرفة الطبيعية التي
عليها كلامنا ويمكن تحقيق ذلك مما مر في ف ٤ لان النفس المفارقة انما تعرف
الجزئيات بتحددتها اليها نوعاً ما اما بتأثير معرفة سابقة او انفعال سابق او بتدبير
الهي . ونفوس الموتى بحسب التدبير الالهي وبحسب طريقة الوجود منفصلة عن
شركة الاحياء ومتصلة بشركة الجواهر الروحانية المفارقة البدن فهي اذا تجهل
ما يحدث عندنا وهذا الدليل اقامه غريغوريوس بقوله في اديياته ك ١٢
ب ١٤ « ان الموتى يجهلون كيفية حياة الذين غادروهم احياء في الجسد لان
حياة الروح بعيدة عن حياة الجسد » وكما ان الجسديات وغير الجسديات
متغايرة بالجنس كذلك هي متميزة بالمعرفة ويظهر ان اوغسطينوس ايضاً اراد ذلك
بقوله في كتاب العناية بالموتى ب ١٣ و ١٤ « ان نفوس الموتى لا تتداخل في
امور الاحياء » اما نفوس السعداء فيظهر ان بين غريغوريوس واوغسطينوس
اختلافاً فيها فان غريغوريوس بعد قوله المتقدم قال « واما نفوس القديسين
فليست كذلك لانها لمعانتها بهاء الله القادر على كل شيء من داخل لا يجب
ان يُظنّ اصلاً ان في الخارج شيئاً تجهله » واما اوغسطينوس فقد قال بصريح
العبارة « لا يعلم الموتى ولو كانوا قديسين ما يفعل الاحياء وابناؤهم » كما في
شرحه على قول اش ٦٣ « ان ابراهيم لم يعرفنا » وقد اثبت ذلك من ان
امه لم تزرها ولم تعزه في اجزائه كما كانت تفعل حين كانت حية وليس

يُحْتَمَلُ ان يكون قسا فلبها عليه بعد ان تمتعت بحياة أسعد ومن ان الله وعد يوشيا الملك انه سيموت قبل ان يرى الشرور التي ستلُم بالشعب كما في ٤ ملوك ٢٢ غير ان اوغسطينوس قال ذلك على سبيل الظن كما يظهر من قوله قبله « لكل ان يحمل قولي هذا على ما يشاء » و غريغوريوس قاله على سبيل الجزم والتقرير كما يتضح من قوله لا يجب ان يُظن أصلاً بل على ان الاظهر ان نفوس القديسين المعينة الله تعرف جميع الحاضرات التي تحدث هنا على ما قال غريغوريوس لانها مماثلة للملائكة الذين قد اثبت ارغسطينوس في الكتاب المتقدم ذكره ب ١٥ انهم لا يجهلون ما يحدث عند الاحياء لكن لما كانت هذه النفوس متصلة بالعدل الالهي اتصالاً تاماً كانت لا تتألم ولا تتداخل في امور الاحياء الا على حسب ما يقتضيه العدل الالهي

اذا اجيب على الاول بانه يجوز ان يكون لنفوس الموتي عناية بامور الاحياء وان جهلت حالهم كما اتنا نعتي بالموتي بامدادنا ايام وان كنا نجهل حالهم وايضاً فالموتي يقدرون ان يعرفوا افعال الاحياء لا بانفسهم بل اما من نفوس الذين ينتقلون من هنا اليهم او من الملائكة او الشياطين او بالحياء الروح القدس ايضاً كما قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره

وعلى الثاني بان ظاهور الموتي للاحياء على نحو ما يكون اما بتأذن خصوصي من الله بتداخل نفوس الموتي في امور الاحياء وهذا يجب اعتباره من جملة المعجزات الالهية او بافعال الملائكة الاخيار او الاشرار حتى على جهل من الموتي كما ان بعض الاحياء ايضاً قد يظهرون في الحلم على جهل منهم لاحياء آخرين على ما قال اوغسطينوس في الكتاب المشار اليه ب ١٠ ومن ثم يجوز ان يقال ان ظهور صاموئيل كان بالوحي الالهي كقوله في سي ٤٦: ٢٣ « من بعد رقاذه أخبر الملك بوفاته » وان تلك الرؤيا كانت بسعي الشياطين اذا كان لا يعتد

بآية سفر ابن سيراخ لعدم اعتبار اليهود اياه من جملة الاسفار القانونية
وعلى الثالث بان هذا الجهل ليس ناشئاً عن البعد المكاني بل عن السبب الذي
تقدم ذكره في جرم الفصل



الْبَحْثُ الْمُتِمُّ تَسْمِيناً

في صدور الانسان الاول من جهة النفس — وفيه اربعة فصول
ثم يجب النظر في صدور الانسان الأول وهو على اربعة اقسام الاول في صدور
الانسان والثاني في الحد النهائي لصدوره والثالث في حال الانسان الاول والرابع في مكانه . اما
من جهة صدوره فننظر في ثلاثة امور أولاً في صدور الانسان من جهة النفس . وثانياً في
جسم الرجل . وثالثاً في صدور المرأة . اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل — ا في
ان النفس الانسانية هل هي شيء مصنوع أو من جوهر الله — ٢ في انها اذا كانت مصنوعة
هل هي مخلوقة — ٣ هل صنعت بواسطة الملائكة — ٤ هل صنعت قبل الجسد

الفصل الأول

في ان النفس هل هي مصنوعة أو هي من جوهر الله

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان النفس ليست مصنوعة بل هي من
جوهر الله ففي تك ٢: ٧ « جَبَلَ اللهُ الانسان من تراب الارض ونبغ في وجهه
نسمة الحياة فصار الانسان نفساً حية » . والذي ينبغح يُصدِر شيئاً منه . فاذا
النفس التي يحياها الانسان شيء من جوهر الله

٢ وايضاً ان النفس صورة بسيطة كما مر في مب ٢٥ ف ٥ والصورة فعل
فالنفس اذن فعل صرف . وليس فعلاً صرفاً الا الله . فالنفس اذن من جوهر الله
٣ وايضاً كل موجودين غير متفاصلين بوجهٍ فها واحدٌ بعينه . والله والعقل

موجودان وغير متفاصلين بوجه اللزوم كونهما متفاصلين ببعض الفصول فيكونان مركبين . قاله اذن والعقل الانساني واحد بعينه

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس ذكر في كتاب اصل النفس ٣ ب ١٥ امورا قال « انها كثيرة الفساد بينة البطلان ومنافبة للايمان الكاثوليكي واولها ما قاله بعض من ان الله لم يصنع النفس من لا شيء بل من نفسه »

والجواب ان يقال ان القول بان النفس من جوهر الله ظاهر البطلان فقد اسلفنا في مب ٧٩ ف ٤ ومب ٨٤ ف ٦ و ٧ ان النفس الانسانية قد تكون عاقلة بالقوة وانها تستفيد العلم على نحو ما من الاشياء وان لها قوى متغايرة وهذا كله غريب عن طبيعة الله الذي هو فعل صرف وليس يستفيد شيئا من غيره ولا فيه شيء من التغاير كما مر تحقيقه في مب ٣ ف ٧ ومب ١٢ ف ١ غير ان هذا الهم الفاسد متفرع في ما يظهر على امرين وضعهما الاقدمون لان اول من اخذوا في البحث عن طبائع الاشياء عجزوا عن التخطي الى ما وراء الهم فوضعوا ان ليس في عالم الوجود شيء غير الاجسام وان الله من ثمة جسم هو مبدأ سائر الاجسام ولقولهم بان النفس من طبيعة ذلك الجسم الذي كانوا يجعلونه مبدأ كما في كتاب النفس ١ م ٢٠ وما يليه كان يلزم من ذلك ان النفس من جوهر الله وبناء على هذا القول ذهب المانوية ايضا الى ان الله نور جسماني فوضعوا ان النفس جزء من ذلك النور متصل بالبدن ثم تخطى بعض الى ما وراء ذلك فادركوا ان ثمة شيئا غير جسماني لكنه ليس مفارقا للجسم بل صورة له وعلى هذا قال وارون ان الله هو « النفس المدبرة العالم بالنظر والحركة والعقل » كما روى اوغسطينوس في مدينة الله ك ٦ ب ٦ وهكذا ذهب بعض الى ان نفس الانسان جزء لتلك النفس الكلية كما ان الانسان جزء للعالم كله اذ لم يقدر ان يتصلوا بفطرتهم الى تمييز مراتب الجواهر الروحانية الا بحسب تمايز الاجسام وهذا كله محال كما نقرر

في مب ٣ ف ١ و ٨ . فإذا كون النفس من جوهر الله بين البطلان
إذا اجيب على الاول بانه ليس يجب اخذ النفخ بالمعنى الجسماني بل ان معني
كون الله نفخ الروح أنه صنع الروح على ان الانسان ايضاً متى نفخ نفخاً جسمانياً
لا يصدر شيئاً من جوهره بل من طبيعة غريبة
وعلى الثاني بان النفس وان كانت صورة بسيطة في ماهيتها لكنها ليست نفس
وجودها بل هي موجود بالمشاركة كما يتضح مما مر في مب ٧٥ ف ٥ فلم تكن
فعلاً صرفاً كالله

وعلى الثالث بان المفصل في الحقيقة انما يفصل مفاصلةً بشيء فإذا انما يكون
التفصل حيث يكون الاجتماع ولذلك يجب ان تكون المتفصلات مركبة نوعاً
من التركيب لتفصلها في شيء واتفاقها في شيء على انه وان كان كل مفصل
مغايراً فليس كل مغاير مفصلاً كما في الالهيات ك ١٠ م ٢٤ و ٢٥ فان البسائط
متغايرة بين انفسها ولكنها ليست متفصلة بفصول تتركب عنها كتفصل الانسان
والحمار بفصلي الناطق وغير الناطق اللذين لا يجوز ان يقال انهما متفصلان ايضاً
بفصلين آخرين

الفصل الثاني

في ان النفس هل صدرت الى الوجود بالخلق
يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان النفس لم تصدر الى الوجود بالخلق لان
ما كان فيه شيء مادي يُصنع من المادة . وفي النفس شيء مادي اذ ليست فعلاً
صرفاً . فهي اذن مصنوعة من المادة فليست اذن مخلوقة
٢ وايضاً كل ما كان فعلاً لمادة ما فيظهر انه يصدر عن قوة المادة لانه لما
كانت المادة بالقوة الى الفعل كان كل فعل موجوداً في المادة بالقوة وجوداً
سابقاً . والنفس فعل للمادة الجسمانية كما يتضح من حدها . فهي اذن تصدر عن

قوة المادة

٣ وايضاً ان النفس صورةٌ فلو كانت تُصنع بالخلق اُصنعت كذلك سائرُ
الصور فلم تكن تخرج صورةً الى الوجود بالتوليد وهذا باطل
لكن يعارض ذلك قوله في تلك ١ «خلق الله الانسان على صورته» ٠ والانسان
انما هو على صورة الله بنفسه ٠ فالنفس اذن صدرت الى الوجود بالخلق
والجواب ان يقال لا يمكن ان تُصنع النفس الناطقة الا بالخلق ولا كذلك
سائر الصور وتحقيقه انه لما كان الصنع سبيلاً الى الوجود كان يقال ان شيئاً يُصنع
كما يقال انه يوجد وانما يقال موجود حقيقة لما هو حاصل على وجوده اي لما هو
قائم بنفسه في وجوده ومن ثم لا يقال موجود حقيقة الا للجوهر فقط واما الغرض
فليس له وجود بل به يحصل وجودٌ لشيء وبهذا المعنى يقال له موجودٌ كما يقال
البياض موجودٌ لان شيئاً هو به ايض ولذا قيل في الالهيات ك ٧ م ٢ و ٣
«لان يقال للغرض خاص بالموجود أخرى من ان يقال له موجود» وقس على ذلك
سائر الصور الغير القائمة بانفسها ولذلك ليس يقال حقيقة لصورة غير قائمة بنفسها
انها تُصنع بل انما يقال لمثل هذه الصور انها تُصنع بصنع المركبات والقائمت
بانفسها ٠ والنفس الناطقة صورة قائمة بنفسها كما مر في مب ٢٥ ف ٢ فاذا يقال
عليها الوجود والصنع حقيقة ولانها لا يمكن ان تُصنع من مادة سابقة لاجسانية
والا لكانت ذات طبيعة جسمية ولا روحانية والا لاستحال كل من الجواهر
الروحانية الى الآخر تعين القول بانها لا تُصنع الا بالخلق
اذ اُجيب على الاول بان ما هو في النفس كالمادي هو الماهية البسيطة وما هو
صوري فيها هو الوجود الحاصل بالمشاركة وهو مقارن بالضرورة لماهية النفس لان
الوجود بالذات لاحق للصورة وكذا الحال ايضاً لو كانت النفس مركبة من مادة
روحانية كما قال بعض لان تلك المادة لا تكون بالقوة الى صورة أخرى كما ان

مادة الجرم السماوي ليست بالقوة الى صورة أخرى والا لكانت النفس فاسدة
فاذا لا يجوز ان تُصنع النفس من مادة سابقة

وعلى الثاني بان صدور الفعل عن قوة المادة ليس معناه الا ان شيئاً يحصل
بالفعل بعد ان كان بالقوة الا انه لما لم يكن وجود النفس الناطقة متوقفاً على مادة
جسمانية بل قائماً بنفسه ومجاوزاً لقابلية المادة الجسمانية كما مر في مب ٢٥ ف ١ لم
تكن تصدر عن قوة المادة

وعلى الثالث بانه ليس حكم النفس الناطقة وسائر الصور واحداً كما مر في
جرم الفصل

الفصل الثالث

في ان النفس الناطقة هل صدرت عن الله ابتداء

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان النفس الناطقة لم تصدر عن الله
ابتداءً بل بواسطة الملائكة لان ترتيب الروحانيات اعظم من ترتيب الجسمانيات .
والاجرام السفلية تصدر بواسطة الاجرام العلوية كما قال ديونيسيوس في الاسماء
الالهية ب ٤ مق ٢ و ٣ . فاذا كذلك الارواح السفلية التي هي النفوس الناطقة
تصدر بواسطة الارواح العلوية التي هي الملائكة

٢ وايضاً ان غاية الاشياء بازاء مبدئها فان الله هو مبدئ الاشياء وغايتها فاذا
كذلك صدور الاشياء عن المبدأ محاذٍ لبلوغها الغاية . والأسفل تباع الغاية بواسطة
الاولى كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة البيعية ب ٥ . فاذا كذلك
الأسفل هي النفوس تصدر الى الوجود بواسطة الاولى اي الملائكة

٣ وايضاً ان الكامل ما يقدر ان يفعل مثله كما في الالهيات ك ٥ م ٢١ .
والجواهر الروحانية اكمل جداً من الجواهر الجسمانية . فاذا لما كانت الاجسام
تفعل أمثالها في النوع جاز بالاولى ان تعقل الملائكة شيئاً ادنى منها في نوع

الطبيعة وهو النفس الناطقة

لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢ : ٨ ان الله نفسه نفخ في وجه الانسان نسمة الحياة

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان الملائكة تُصدر النفوس الناطقة من حيث تعمل بقدرة الله لكن هذا مستحيل مطلقاً ومنافٍ للايمان فقد اوضحنا في الفصل السابق انه لا يمكن صدور النفس الناطقة الا بالخلق وليس يقدر ان يخلق الا الله لان الفعل من دون شيء سابق خاص بالفاعل الأول فقط لان الفعل الثاني يقتضي دائماً شيئاً سابقاً من الفاعل الأول كما مر في مب ٦٥ ف ٣ . وما يفعل شيئاً من شيء سابق فأنما يفعل بالاحالة . فإذا ليس يفعل شيء غير الله الا بالاحالة وما بالخلق فليس يفعل الا الله وحده ولما كان لا يجوز ان تصدر النفس الناطقة باحالة مادة ما يجوز ان تصدر الا عن الله ابتداءً

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات لان اصدار الاجسام لامتها او لأدنى منها وابلاغ العلويات للسفليات الى الغاية كل ذلك يحدث بتوحيه من الاحالة

الفصل الرابع

في ان النفس الانسانية هل صدرت قبل الجسد

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان النفس الانسانية صدرت قبل الجسد لان فعل خلق متقدم على فعل التمييز والزينة كما مر في مب ٦٦ و ٧٠ . والنفس صدرت في الوجود بالخلق كما تقدم في ف ٢ والجسد صنع في آخر الزينة . فإذا النفس الانسانية صدرت قبل الجسد

٢ وايضاً ان النفس اناطقة أكثر مشاركة للملائكة منها للبهائم . والملائكة خلقت قبل الاجسام او خلقت حالاً منذ البدء مع الهيولى الجسمية وجسم الانسان تكون في اليوم السادس الذي فيه صدرت البهائم ايضاً . فإذا النفس

الانسانية خُلِقَتْ قبل الجسد

٣ وايضاً ان الآخر معادل للاول . والنفس تبقى في الآخرة دون الجسد .

فاذا خُلِقَتْ في البدء قبل الجسد

لكن يعارض ذلك ان الفعل الخاص يحصل في القوة الخاصة ولما كانت النفس

هي الفعل الخاص للجسد كان صدورها في الجسد

والجواب ان يقال ان اوريجانوس ذهب الى ان نفس الانسان الأول بل

نفوس جميع الناس خُلِقَتْ مع الملائكة قبل الاجسام وذلك لانه توهم ان جميع

الجواهر الروحانية من النفوس والملائكة متساوية في حال الطبيعة وانما تختلف

بالاستحقاق فقط بحيث ان بعضها يتصل بالابدان وهو النفوس الانسانية ونفوس

الاجرام السماوية وبعضها يستمر على خلوصه وتخصه بحسب اختلاف مراتبه وقد

مرّ كلامنا على ذلك في م ب ٤٧ ف ٢ فلا حاجة الى اعادته هنا — وذهب

اوغسطينوس في شرح تك ك ٧ ب ٢٤ و ٢٥ و ٢٧ الى ان نفس الانسان

الأول خُلِقَتْ مع الملائكة ولكن لسبب آخر اي لوضعه ان جسد الانسان لم

يصدر في اعمال الايام الستة بالفعل بل في مبادئه العايمية فقط وهذا يتمتع في

النفس لانها لم تصنع من مادة جسمية او روحانية سابقة ولم يميز ان تصدر بقدر

مخلوقة ومن ثمة يظهر ان النفس خُلِقَتْ مع الملائكة في اعمال الايام الستة التي

فيها صنعت جميع الاشياء وانها بعد ذلك مالت بارادتها الى تدبير البدن لكنه لم

يقبل ذلك على سبيل الجزم والتقرير كما يتضح من كلامه هناك فقد قال في ب ٢٠

» يجوز ان يُظن ان الانسان صنع في اليوم السادس بمعنى ان المبدأ العلي لبدنه

وُجد في العناصر وان نفسه خُلِقَتْ هذا اذا لم يكن ذلك مخالفاً لنص الكتاب او

لوجه الصواب » على ان هذا يُحمل على مذهب من يقول بان للنفس في ذاتها

وعاً تاماً وطبيعة كاملة وانها ليست متعلقة بالبدن تعلق الصورة بل تعلق التدبير

فقط اما على انها متعاقبة بالبدن تعلق الصورة وانما في طبعها جزء للطبيعة الانسانية فيمتنع ذلك قطعاً فواضح ان الله ابدع الاشياء الأولى في كمال طائعتها على حسب ما اقتضاه نوع كل منها ولان النفس جزء للطبيعة الانسانية ليس يحصل لها الكمال الطبيعي الا باتصالها بالبدن فلم يجوز ان تُخلَق دون البدن وعلى هذا فتأبداً لمذهب اوغسطينوس في أعمال الايام الستة يجوز ان يقال ان النفس الانسانية وجدت في اعمال الايام الستة قبل البدن في شبهها الجنسي من حيث انها مشاركة للملائكة في الطبيعة العقلية واما هي فانما خُلِقَتْ مع البدن واما على مذهب غيره من الآباء القديسين فنفس الانسان وجسده انما صدر كلاهما في اعمال الايام الستة اذا اجيب على الاول بانه لو كان لطبيعة النفس نوع كامل بحيث يجوز ان تخلق على حدة لسمع كونها خُلِقَتْ في البدء بنفسها لكن لما كانت في طبعها صورة للبدن لم يجوز ان تُخلَق على حدة بل وجب ان تُخلَق في البدن وكذا يجاب على الثاني لانه لو كان للنفس نوع مخصوص لكنت اكثر مشاركة للملائكة لكنها من حيث هي صورة البدن ترجع الى جنس الحيوان على انها مبدأ صوري له وعلى الثالث بان بقاء النفس بعد البدن انما يعرض من نقص البدن الذي هو الموت والذي لم يكن له محل في بدء خلق النفس

صفتها

المبحث الحادي والتسعون

في صدور جسد الانسان الاول - وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في صدور جسد الانسان الاول والبحث في ذلك بدور على اربع مسائل

١ - في المادة التي صدر عنها - ٢ في الصانع الذي صدر عنه - ٣ في الحال التي فطر عليها - ٤ في كيفية صدره وترتيبه

الفصل الأول

في ان جسد الانسان الاول هل هو من تراب الارض

يُخَطَّى الى الاول بان يقال: يظهر ان جسد الانسان ليس مصنوعاً من تراب الارض فان القدرة على صنع شيء من لا شيء اعظم من القدرة على صنع شيء من شيء لان الوجود أبعد عن الفعل من الوجود بالقوة. ولما كان الانسان هو اشرف المخلوقات السافنة لاق ان تكون قدرة الله أظهر في إصدار جسده. فإذا لم يجب ان يصنع من تراب الارض بل من لا شيء

٢ وايضاً ان الاجرام السماوية اشرف من الاجرام الارضية والجسم الانساني شريف جداً لاستكمال بصوره شريفة جداً وهي النفس الناطقة. فإذا لم يجب ان يصنع من جرم ارضي بل بالاحرى من جرم سماوي

٣ وايضاً ان النار والهواء جسمان اشرف من الارض والماء كما هو ظاهر من لطافتهما. فإذا لما كان الجسم الانساني شريفاً جداً وجب بالاحرى ان يصنع من النار والهواء لا من تراب الارض

٤ وايضاً ان الجسم الانساني مركب من العناصر الاربعة فإذا ليس مصنوعاً من تراب الارض بل من جميع العناصر

لكن يعرض ذلك قوله في تك ٢: ٧ «جبل الله الانسان من تراب الارض» والجواب ان يقال لما كان الله كاملاً في اعماله افاض الكمال على جميع اعماله بحسب حال كل منها كقوله في تث ٣٢: ٤ «اعمال الله كاملة» لكنه كامل مطلقاً من حيث ان جميع الاشياء موجودة فيه وجوداً سابقاً لا على سبيل التركيب بل على سبيل البساطة والوحدة كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٥ مق ٤

على حد وجود المعلولات المختلفة وجوداً سابقاً في العلة بحسب قوتها الواحدة وقد افاض هذا الكمال على الملائكة من حيث ان جميع الاشياء التي اصدرها الى الوجود الطبيعي بالصور المختلفة حاصلة في معرفتهم واما الانسان فقد افاضه عليه بوجه أدنى لانه ليس يعرف بمعرفة الطبيعية جميع الطبيعيات بل هو مركب على نحو ما من جميع الاشياء فان فيه من جنس الجواهر الروحانية النفس الناطقة ومن شبه الاجرام السماوية التنزه عن المتضادات لما فيه من تمام الاعتدال المزاجي وهو ايضاً مشتمل على العناصر في جوهره غير ان العنصرين العالين اي النار والهواء غالبان فيه بقوتهما لان الحياة قائمة بالخصوص في الحار المختص بالنار وفي الرطب المختص بالهواء والعنصرين السافلين غالبان فيه بجوهرهما والا اي لولم يكن العنصران السافلان اللذان هما اقل قوة أغلب كمية في الانسان لامتنع فيه الاعتدال المزاجي ولذلك يقال ان جسد الانسان مجبول من تراب الارض لان التراب ارض ممزجة بالماء ولهذا اي لاشتمال الانسان بوجه ما على جميع مخلوقات العالم يقال له عالم صغير

إذا اجيب على الاول بان قدرة الله الخالق تجلّت في جسد الانسان باصداره مادته بالخلق لكنه وجب ان يكون الجسم الانساني مصنوعاً من مادة العناصر الاربعة ليكون مشابهاً للاجرام السافلة فيكون كوسط قائم بين الجواهر الروحانية والجواهر الجسمية

وعلى الثاني بان الجرم السماوي وان كان اشرف مطلقاً من الجرم الارضي لكنه اقل ملائمة منه لافعال النفس الناطقة لان النفس الناطقة تستفيد معرفة الحق على نحو ما بالحواس التي بمنع تكون آلتها من الجرم السماوي لتنزهه عن الانفعال وما قاله بعض من ان شيئاً من الذات الخامسة يدخل دخولاً مادياً في تركيب الجسم الانساني بناء على ان النفس تتصل بالبدن بواسطة نور ما غير صحيح

اولاً لبطلان قولهم بان النور جسمٌ وثانياً لاستحالة انفصال شيء من الذات الخامسة عن الجرم السماوي او امتزاجه بالمناصر لتنزه الجرم السماوي عن الانفعال فهو اذاً ليس يدخل في تركيب الاجسام المزاجية الا بتأثير قوته وعلى الثالث بانه لو كانت كمية النار والهواء غالبية في تركيب الجسم الانساني مع غلبة قوتها في الفعل لجذبا اليهما العنصرين الآخرين فامتنع حصول الاعتدال المزاجي وهو ضروري في تركيب الانسان لجودة حاسة اللمس التي هي اساس اسائر الحواس لان المتضادات التي تتعلق بها كل حاسة يجب ان لا تكون في آلة تلك الحاسة بالفعل بل بالقوة اما بان تكون آلة تلك الحاسة خالية مطلقاً عن جنس المتضادات رأياً كخلو الحديقة عن اللون فتكون بالقوة الى جميع الانوان وهذا لم يكن ممكناً في آلة اللمس لتركيبها من العنصر التي انما يدرك اللمس كيفياتها او بان تكون الآلة متوسطة بين الضدين كما يجب ان يكون في اللمس لانه متوسط في القوة الى الطرفين

وعلى الرابع بان تراب الارض مشتمل على الارض والماء الذي به تلاصق وتلتحم اجزاء الارض وانما لم يرد في الكتاب المقدس ذكر العنصرين الآخرين اولاً لانهما اقل كمية في جسد الانسان كما تقدم في جرم الفصل وثانياً لانهما لعدم ادراك الجهال لها بالحواس لم يذكرهما الكتاب المقدس في عرض كلامه على صدور الاشياء كلها لانه انما كان كلامه موجهاً الى الشعب الجاهل

الفصل الثاني

في ان جسد الانسان هل صدر عن الله ابتداءً

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان جسد الانسان لم يصدر عن الله ابتداءً فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٤ ان « الله يدبر الجسمانيات بواسطة الخليفة الملكية » . وجسد الانسان تكوّن من مادة جسمانية كما مر في

الفصل السابق . فإذا لم يجب ان يصدر عن الله ابتداءً بل بواسطة الملائكة
 ٢ وايضاً ما يمكن ان يصنع بالقدرة المخلوقة فليس من الضرورة ان يصدر عن
 الله ابتداءً . والجسد الانساني يمكن صدوره بقدرة الجسم السماوي المخلوقة بدليل
 ان بعض الحيوانات ايضاً تولد عن التعفن بقوة الجسم السماوي الفعلية وقال ابو
 معشر^(١) ان البشر لا يتناسلون في البلاد الغالبة فيها الحرارة او البرودة بل في
 البلاد المعتدلة فقط . فإذا لم يجب ان يتكون الجسد الانساني من الله ابتداءً
 ٣ وايضاً ليس يصنع شيء من المادة الجسمية الا باستحالة ما في المادة . وكل
 استحالة جسمانية فخي صادرة عن حركة الجرم السماوي التي هي أولى الحركات
 فإذا لما كان الجسم الانساني صادراً من مادة جسمانية ظهر انه كان للجرم السماوي
 دخل في تكوينه

٤ وايضاً قال اوغسطينوس في شرح تك ٧ ب ٢٤ ان جسد الانسان صنع
 في اعمال الايام الستة بالمبادئ العلية التي ركبها الله في الطبيعة الجسمانية ثم
 تكون بعد ذلك بالفعل . وما سبق وجوده في الخليفة الجسمانية بالمبادئ العلية
 يجوز صدوره بقدرة مخلوقة . فإذا الجسم الانساني لم يصدر عن الله ابتداءً بل
 بقدرة مخلوقة

لكن يعارض ذلك قوله في سي ١٠: ١٢ « خَلَقَ اللهُ الْإِنْسَانَ مِنَ الْأَرْضِ »
 والجواب ان يقال ان تكوين الجسم الانساني الأول لم يميز ان يكون بقدرة
 مخلوقة بل كان من الله ابتداءً وقد اجاز بعض انبعاث الصورة الحالة في المادة
 الجسمانية عن صور مجردة لكن الفيلسوف ابطال ذلك في الالهيات ك ٧ م ٢٦
 و ٣٢ و ٣٧ بان الصنع لا يصح على الصور بانفسها بل على المركب كما مرّ بيانه في
 مب ٦٥ ف ٤ ومب ٩٠ ف ٢ ولان الفاعل لا بد ان يكون شأبهاً للمفعول لا يصح

١ . مؤلفه بن محمد بن عمر البلخي النجم المشهور كانت وفاته في سنة ٢٢٢ هجرية

ان الصورة المحضة التي ليست في مادة تُصدر صورة في مادة لان مثل هذه الصورة لا تُصنع الا بصنع المركب فوجب من ثمة ان تكون الصورة التي في مادة علة للصورة التي في مادة اذ ان المركب انما يتكون من المركب . والله وان كان مجرداً بالكلية لكنه ليس بقدر احد سواء ان يُصدر المادة بالخلق فاذا ليس بقدر سواء ان يصدر صورة في مادة دون الاستعانة بصورة مادية سابقة ولهذا ليس بقدر الملائكة ان يحيلوا الاجسام الى صورة ما الا بواسطة بذر ما كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٩ ولما لم يكن قد تكون قط جسم انساني فيتكون بقوته بطريق التوليد جسم آخر مماثل له بالنوع تعين ان يكون جسم الانسان الأول قد تكون من الله ابتداء

اذا اجيب على الاول بانه وان كان الله يستخدم الملائكة في بعض افعاله المتعلقة بالاجسام الا انه قد يفعل في الخليفة الجسمانية اموراً يعجز عنها الملائكة مطلقاً كاحياء الموتى وبراء الكفرة ومن ذلك تكوينه تعالى لجسد الانسان الاول من تراب الارض الا انه قد يمكن ان يكون الله استخدم الملائكة على نحو ما في تكوين جسد الانسان الاول كما يستخدمهم في القيامة الاخيرة في جميع الرفات

وعلى الثاني بان الحيوانات الكاملة التي تتولد من الزرع لا يمكن تكونها بقوة الجرم السماوي وحدها كما زعم ابن سينا وان كان يستعان بها على توليدها الطبيعي كقول الفيلسوف في الطبيعيات ل ٢٦ م ٢٦ « الانسان والشمس يولدان الانسان من المادة » ومن ثمة كان تناسل الناس وسائر الحيوانات الكاملة يقتضي مكاناً معتدلاً . واما الحيوانات الناقصة فتكفي قوة الاجرام السماوية لتكوينها من المادة المستعدة اذ من الواضح ان صدور الكامل يقتضي اموراً أكثر مما يقتضيه صدور الناقص

وعلى الثالث بان حركة السماء هي علة التغيرات الطبيعية لا التغيرات الواقعة

خارجاً عن ترتيب الطبيعة وبالقدرة الالهية فقط كانبعاث الموتى وبراء الكفرة
ومن هذه أيضاً تكون الانسان من تراب الارض
وعلى الرابع بان شيئاً يقال انه موجودٌ وجوداً سابقاً بالمبادئ العلية في المخلوقات
على ضربين احدهما بالقوة الفعلية والانفعالية اي انه ليس يمكن ان يصنع من
مادة سابقة فقط بل يمكن ان تصنع خليقة سابقة ايضاً والثاني بالقوة الانفعالية
فقط اي انه يمكن ان يصنع من الله من مادة سابقة وبهذا المعنى قال اوغسطينوس
ان جسد الانسان سبق وجوده في الاعمال المبدعة بالمبادئ العلية

الفصل الثالث

في ان جسد الانسان لم يُفطر على حال ملائمة

يُنخَصُّ الى الثالث بان يقال : يظهر ان جسد الانسان لم يُفطر على حال
ملائمة لانه لما كان الانسان هو اشرف الحيوانات وجب ان يكون جسده على
احسن استعداد الى ما هو خاص بالحيوان اسيء الى الحس والحركة . ومن
الحيوانات ما هو اقوى حساً واسرع حركة من الانسان كالكلاب التي هي اقوى
شماً والطير التي هي اسرع حركة . فاذا ليس جسد الانسان مفطوراً على حال
ملائمة

٢ وايضاً ان الكامل ما لم يفته شيء . والجسد الانساني يفوته أكثر مما يفوت
اجساد سائر الحيوانات التي لها ما ليس للانسان من الاكسية والاسلحة الطبيعية
لوقاية انفسها . فاذا الجسد الانساني مفطوراً على حال ناقصة جداً
٣ وايضاً ان الانسان ابعد عن النباتات منه عن البهائم . والنباتات ذات قامة
مستوية والبهائم ذات قامة منحنية . فاذا لم يجب ان يكون الانسان ذات قامة مستوية
لكن يعارض ذلك قوله في جا ٣٠: ٧ « صَنَعَ اللهُ الْإِنْسَانَ مُسْتَقِيمًا »

والجواب ان يقال ان جميع الموجودات الطبيعية صادرة عن الصناعة الالهية

فهي اذن على نحو ما مصنوعات الله وكل صانع فانه يقصد ان يصنع ما يصنعه على أفضل حال لا مطلقاً بل بالنسبة الى الغاية وليس يبالي بما اذا كانت هذه الحال مصحوبة بنقص ما كما ان الصانع الذي يصنع المنشار لاجل النقطع يصنعه من الحديد ليكون صالحاً للقطع وليس يهتم بان يصنعه من الزجاج الذي هو مادة اجمل للزوم كون هذا الجمال عائقاً عن الوصول الى الغاية وعلى هذا النحو قد صنع الله كل شيء طبعاً على افضل حال لا مطلقاً بل بالنسبة الى غاية ذلك الشيء وهذا ما اراده الفيلسوف بقوله في الطبيعيات ك ٢م ٧٤ « كل شيء هو كذا لانه افضل لا مطلقاً بل بالنسبة الى جوهره » وغاية الجسد الانساني القريبة هي النفس الناطقة وافعالها لان المادة هي لاجل الصورة والآلات لاجل افعال الفاعل فالله اذن ابدع الجسد الانساني على افضل حال باعتبار مناسبه لهذه الصورة وهذه الافعال واذا وجد في حاله نقص ما فيجب ان يعتبر ان ذلك النقص لاحق بضرورة المادة لما يقتضيه الجسد لحصول ما يجب فيه من انعادلة للنفس ولافعالها .

اذ اوجب على الاول بان النفس الذي هو اساس سائر الخواص هو في الانسان اكمل منه في سائر الحيوانات وهذا وجب ان يكون الانسان اعدل سائر الحيوانات مزاجاً وايضاً فالانسان يفضل سائر الحيوانات من جهة القوى اخسية الباطنة كما يتضح مما تقدم في مب ٧٨ ف ٤ غير انه قد دعت الضرورة ان يكون اضعف من غيره من الحيوانات في بعض الخواص الظاهرة كما انه اقيج جميع الحيوانات شماً وذلك ان حالة بدنه اقتضت ان يكون اعظم جميع الحيوانات دماغاً اولاً ليستكمل فيه من اسهل وجو افعال القوى الحسية الباطنة التي هي ضرورة لفعل العقل كما مر في مب ٨٤ ف ٧ وثانياً لتعتدل ببرودة الدماغ حرارة القلب التي لا بد من غلبتها في الانسان ليكون مستوي القامة وعظم الدماغ

مضعف برطوبته لقوة الشم التي تقضي اليوسة . وهكذا يمكن تعليل افضلية
بعض الحيوانات على الانسان في قوتي البصر والسمع بضعف هاتين الحاستين
اللازم ضرورة في الانسان عن كمال اعتدال مزاجه وكذا يقال في فضل بعض
الحيوانات عليه في سرعة الحركة فان اعتدال المزاج الانساني منافي للإفراط فيها
وعلى الثاني بان القرون والمخالب التي هي اسلحة لبعض الحيوانات وسنك الجلد
وكثرة الوبر والريش التي هي اكسية لها تدل على غلبة العنصر الارضي فيها
وهي منافية لاعتدال المزاج الانساني ورقته ولهذا لم تكن هذه الاسلحة والاكسية
ملائمة للانسان بل له مكانها العقل واليد اللذان يعدُّ بهما لنفسه الاسلحة
والاكسية وغير ذلك من ضروريات المعاش بطرق غير متناهية ولهذا يقال لليد
آلة الآلات كما في كتاب النفس ٣٨٣م وقد كان ذلك ايضاً انبى بالطبيعة
الناطقة الغير المتناهية التصورات لتكون قادرة على ان تعد لنفسها آلات
غير متناهية

وعلى الثالث بان الانسان انما كان مستوي القامة لاربعة اوجه اما اولاً فلأنه
لم يوت الحواس لاجل تحصيل ضروريات المعيشة فقط كسائر الحيوانات بل
لاجل الادراك ايضاً ومن ثم كانت سائر الحيوانات لا يحصل لها لذة بالمحسوسات
الا بالنسبة الى الاطعمة والانتحة وكان الانسان وحده يحصل له لذة بجمال
المحسوسات باعتباره في نفسه ولذلك لما كان محل الحواس هو الوجه على الخصوص
كان وجه سائر الحيوانات الى الارض لاجل التماس الطعام وتحصيل القوت
ووجه الانسان منتصباً ليتبأله بواسطة الحواس وخصوصاً البصر الذي هو الطرفا
والذي يملوما بين الاشياء من الفروق المتعددة ان يدرك بسهولة من كل جهة
المحسوسات السماوية والارضية ليستحصل من جميعها الحق المعقول . واما ثانياً
فلكي تصدر افعال القوى الباطنة على اسهل وجه من حيث ان الدماغ الذي

تتكمّل فيه لا يكون منخفضاً بل مرتفعاً على جميع اجزاء البدن . واما ثالثاً فلأنّه لو كان الانسان منحني القامة لكنت يدها مكان يدي الحيوانات فتذهب فائدتهما في الثمن في الافعال . واما رابعاً فلأنّه لو كان منحني القامة وكانت يدها مكان يدي الحيوانات لوجب ان يتناول الطعام بفمه فيكون مستطيل القم صلب الشفتين غليظهما وصلب اللسان ايضاً لئلا يلحقه أذى من الخارج كما هو ظاهر في سائر الحيوانات وهذه الهيئة مانعة قطعاً من التكلم الذي هو فعل النطق الخاص . ومع ذلك فالانسان مع استواء قامته بعيد جداً عن النبات لان اعلاه اي رأسه الى اعلى العالم واسفله الى اسفله فكان من ثمّه على احسن حال باعتبار حال الكل واما ان النبات فاعلاه الى اسفل العالم لان اصله بمنزلة القم واسفله الى اعلى العالم واما البهائم فينبين لأن اعلى الحيوان هو الجهة التي منها يتناول الطعام واسفله هو الجهة التي منها يفرز الفضلات

الفصل الرابع

في ان الكتاب هل وصف صدور الجسد الانساني وصفاً لائقاً

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الكتاب لم يصف صدور الجسد الانساني وصفاً لائقاً لانه كما ان الجسد الانساني مصنوع من الله كذلك سائر اعمال الالام الستة ايضاً . وقد قيل في سائر الاعمال « قال الله ليكن فكان » فاذا كان الواجب ان يقال كذلك في صدور الانسان

٢ وايضاً ان الجسد الانساني مصنوع من الله ابتداءً كما مرّ في ف ٢ . فاذا ليس قوله « لصنع الانسان » لائقاً

٣ وايضاً ان صورة الجسد الانساني هي النفس التي هي نسمة الحيوة . فاذا لم يكن لائقاً بعد قوله « جبل الله الانسان من تراب الارض » ان يقول « ونفخ في وجهه نسمة الحيوة »

٤ وايضاً ان النفس التي هي نسمة الحياة حالة في البدن كله وعلى الخصوص في القلب فاذا لم يكن واجباً ان يقال «نفخ في وجهه نسمة الحياة»
٥ وايضاً ان الذكورة والانوثة راجعتان الى البدن وصورة الله راجعة الى النفس والنفس صُنعت قبل البدن عند اوغسطينوس كما في شرح تك ك ٢ ب ٢٤. فاذا لم يكن لايقاً بعد قوله «على صورة الله صنعه» ان يقول «خلقها ذكراً وانثى»

لكن يعارض ذلك نص الكتاب

والجواب على الأول ان يقال ليس يفضل الانسان سائر الاشياء بان الله صنعه بنفسه كما انه لم يصنع بنفسه سائر الاشياء فقد قيل في مز ١٠١ : ٢٦ «السموات هي صنعُ يديك» وفي مز ٩٤ : ٥ «يداه اسست اليبس» بل بكونه مصنوعاً على صورة الله كما قال اوغسطينوس في شرح تك ٦ ب ١٢ غير ان الكتاب يعبر عن صدور الانسان بطريقة خصوصية للدلالة على ان سائر الاشياء مصنوعة لاجل الانسان لان ما تقصده بالاصالة نصنعه عادة باعظم روق وعناية وعلى الثاني بانه ليس قوله «لنصنع الانسان» خطاباً للملائكة كما وهم بعض بل انما المراد بصيغة الجمع فيه الدلالة على تعدد الاقانيم الالهية الموجودة صورتها في الانسان على وجه اظهر

وعلى الثالث بان بعضاً ذهبوا الى ان جسد الانسان تكون قبل النفس بالزمان ثم افاض الله النفس عليه بعد تكوينه لكن ابداع الله الجسد دون النفس او النفس دون الجسد مناف للحقيقة الكمال الذي يقتضيه ابداع الاشياء الأول لان كلا منهما جزء للطبيعة الانسانية وهو اشد منافاة لذلك من جهة الجسد لتوقفه على النفس دون العكس ولهذا قد اراد بعض ابطال هذا المذهب فذهبوا الى ان الدلالة بقوله «جعل الله الانسان» على صدور الجسد مع النفس دفعةً وبنسمة الحياة

في قوله بعده « ونفخ في وجهه نسمة الحياة » على الروح القدس كما نفخ الرب في
الربل وقال لهم « خذوا الروح القدس » كما في يو ٢٠ : ٢٣ . على ان هذا
التفسير منقوض بكلام الكتاب نفسه كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٣
ب ٢٤ لانه عقب الآيتين المذكورتين بقوله « فصار انساناً ذا نفس حية » وقد
حمل الرسول ذلك في ١ كور ١٥ على الحياة الحيوانية لا الحياة الروحانية . فالمراد
اذن بنسمة الحياة النفس فيكون قوله « نفخ في وجهه نسمة الحياة » يائماً لما قبله
لان النفس هي صورة البدن

وعلى الرابع بانه لما كانت افعال الحياة اظهر في وجه الانسان لكونه محل الحواس
قال ان نسمة الحياة نُفِخَتْ في وجه الانسان

وعلى الخامس بان اوغسطينوس ذهب في شرح تك ك ٤ ب ٣١ الى ان جميع
اعمال الايام الستة صُنِعَتْ معاً ومن ثمة لم يقل بان نفس الانسان التي جعلها
مصنوعة مع الملائكة صُنِعَتْ قبل اليوم السادس بل قال انه صُنِعَ في اليوم
السادس نفس الانسان الاول بالفعل وجسده بمبادئه العلية . وذهب غيره من
الآئمة الى ان كلا من نفس الانسان وجسده صُنِعَ في اليوم السادس بالفعل



المبحث الثاني والتسعون

في صدور المرأة — وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في صدور المرأة والمبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ في ان المرأة
هل كان واجباً ان تصدر مع الاشياء التي صدرت في البدء — ٢ هل كان واجباً ان تُصنع
من الرجل — ٣ هل كان واجباً ان تصنع من ضلع الرجل — ٤ هل صُنِعَتْ من الله ابتداءً

الفصل الأول

في ان المرأة هل كان واجباً ان تصدر مع الاشياء التي صدرت في البدء
يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر انه لم يكن واجباً ان تصدر المرأة مع
الاشياء التي صدرت في البدء فقد قال الفيلسوف في كتاب توليد الحيوانات ٢
ب ٣ « الاتي ذكر مسيخ » ولم يكن واجباً ان يصدر شي لا مسيخ وناقض مع
الاشياء التي صدرت في البدء . فاذا لم يكن واجباً ان تصدر المرأة مع الاشياء
التي صدرت في البدء

٢ وايضاً ان الخضوع والانحطاط تابع للخطيئة لانه بعد الخطيئة قيل للمرأة في
تلك ١٦: ٣ « ستكونين خاضعة للرجل » — وقد قال غريغوريوس في كتاب العناية
الرعاية ق ٢ ب ٦ « حيث لا ذنب لنا فجميعنا سواء » والمرأة اضعف واخس
طبعاً من الرجل لان الفاعل اشرف دائماً من المنفعل كما قال اوغسطينوس في
شرح تلك لك ١٢ ب ١٦ . فاذا لم يكن واجباً ان تصدر المرأة مع الاشياء التي
صدرت في البدء قبل الخطيئة

٣ وايضاً ان اسباب الخطايا يجب قطعها . والله قد سبق فلم ان المرأة ستكون
سبباً للخطيئة الرجل . فاذا لم يكن واجباً ان يصدرها
لكن يعارض ذلك قوله في تلك ١٨: ٢ « لا يحسن ان يكون الانسان وحده
فصنع له عوناً نظيره »

والجواب ان يقال كان من الضرورة ان تُصنع المرأة لاعانة الرجل كما قال الكتاب
لكن ليس لاعاته في عمل غير التوليد كما قال بعض والا لكان رجل آخر البق
باعانة الرجل في كل عمل غير التوليد من المرأة بل لاعاته في التوليد ويظهر ذلك
باجلي وجه من مراعاة طريقة التوليد في الاحياء فان من الاحياء ما ليس له قوة
التوليد الفعلية بل انما يتولد من فاعل مغاير له بالنوع كالنباتات والحيوانات التي

تولد دون زرع من مادة موافقة بقوة الاجرام السماوية الفعلية . ومنها ماله قوة
التوليد الفعلية والانفعالية معا كالنباتات التي تولد من البذر لانه لما لم يكن
للنبات فعل حيوي اشرف من التوليد لاق ان تقترن فيه دائماً قوة التوليد الفعلية
بالقوة الانفعالية . واما الحيوانات الكاملة فقوة التوليد الفعلية تليق بالذكر منها
والقوة الانفعالية تليق بالانثى ولما كان للحيوانات فعل حيوي اشرف من التوليد
اليه نتجه حياتها بالاصالة لم يكن الذكر في الحيوانات الكاملة مقترناً بالانثى دائماً
بل حين الجماع فقط بحيث يصير الذكر والانثى منها بالجماع واحداً كما ان القوة
الذكرية والانثوية مقترنتان دائماً في النبات وان غلبت احدهما في بعضه
والأخرى في بعض آخر . على ان الانسان متجه من وراء ذلك ايضاً الى فعل
حيوي اشرف وهو العقل ولذلك كان فيه ايضاً وجه أقوى لوجوب انفصال
هاتين القوتين بحيث تصدر المرأة منفردة عن الرجل وان تقارنا قرناً جسدياً
موحداً بينهما لفعل التوليد ومن ثمه قيل بعد تكوين المرأة دون فاصل في
تلك : ٢ : ٢٤ « يصيران جسداً واحداً »

إذا اجيب على الاول بان الانثى شي مسيخ ونقص بالنظر الى الطبيعة الجزئية
لان القوة الفعلية التي في زرع الذكر تقصد اصدار ذكر كامل نظيره واما تولد
الانثى فالتما يحصل عن ضعف القوة الفعلية او عن نقص في استعداد المادة او عن
تأثير ما خارجي كتناثر الريح الجنوية التي هي رطبة كما في كتاب توليد الحيوانات
٤٦ ب ٢ . واما بالنسبة الى الطبيعة الكلية فليست الانثى شيئاً مسيخاً بل مقصودة
من الطبيعة لاجل فعل التناسل وقصد الطبيعة الكلية انما يتوقف على الله الذي
هو الصانع الكلي للطبيعة ولهذا لما أبدع الطبيعة لم يصدر الذكر فقط بل
الانثى ايضاً

وعلى الثاني بان الخضوع على ضربين احدهما الخضوع العبدى وهو ما به يلي

الرئيسُ المرؤوسَ لاجل نفع نفسه وهذا الضرب من الخضوع وُجدَ بعد الخطيئة
والآخر الخضوع الاقتصادي أو السياسي وهو ما به يلي الرئيس المرؤوسين لاجل
نفعهم وخيرهم وهذا الضرب من الخضوع كان موجوداً قبل الخطيئة اذ انما ينتفي
خير الترتيب في الاجتماع الانساني لو لم يكن في الناس بعضٌ يلي امرهم بعضٌ
احكمُ منهم وبهذا الضرب من الخضوع كانت المرأة خاضعةً طبعاً للرجل لانه
احكمُ طبعاً منها وحال البرارة لا ينفي التفاوت بين الناس كما سيأتي بيانه في مب
٩٦ ف ٣

وعلى الثالث بانه لو رفع الله من العالم كل ما اتخذ منه الانسان مجالاً للخطيئة
لبقى الكون ناقصاً. ولم يجب ان يرتفع الخير العام دفعاً للشر الخاص ولا سيما لان
الله هو من عظمة الممطرة بحيث يقدر ان يسوق كل شرٍ الى الخير

الفصل الثاني

في انه هل كان واجباً ان تصنع المرأة من الرجل
يُخطئ الى الثاني بان يقل: يظهر انه لم يكن واجباً ان تُصنع المرأة من الرجل
لان اختلاف الجنس مشترك بين الانسان وسائر الحيوانات. وليست الاناث
في سائر الحيوانات مصنوعة من الذكور. فاذا لم يكن واجباً ان تكون كذلك في
الانسان

٢ وايضاً ان الاشياء المتحدة في النوع متحدة في المادة. والذكر والانثى متحدان
في النوع. فاذا لما كان الرجل قد صُنع من تراب الارض كان واجباً ان تصنع
المرأة ايضاً منه لامن الرجل

٣ وايضاً ان المرأة صُنعت لمعاونة الرجل على التوليد. وشدة القرْبى تجعل
الشخص غير صالح لذلك ومن ثمَّ حرِّمت الزيجة بين الأقارب كما ينضج من سفر
الاحبار ١٨. فاذا لم يكن واجباً ان تُصنع المرأة من الرجل

لكن يعارض ذلك قوله في سي ١٧: ٥ « خَلَقَ مِنْهُ (اي من الرجل) عَوْنًا نَظِيرَهُ »
اي المرأة

والجواب ان يقال ان تكوين الانثى من الذكر في نشأة الاشياء الاولى كان
ألبق في الانسان منه في سائر الحيوانات اولا رعاية لشرف الانسان الاول ليكون
مبدأ لكل نوعه كما ان الله مبدأ للكون بآدم ومن ثم قال بولس كما في اع ١٧
٢٦: « صَنَعَ اللهُ جِنْسَ الْبَشَرِ كُلَّهُ مِنْ وَاحِدٍ » . وثانياً ليكون الرجل أحب للمرأة
وألصق بها لعلها بانها صادرة منه ومن ثم قيل في تث ٢٣: ٢ « مِنْ أَمْرِي
أُخِذَتْ . وَلِذَلِكَ يَتْرُكُ الرَّجُلُ أَبَاهُ وَأُمَّهُ وَيَلْزَمُ امْرَأَتَهُ » وقد كان ذلك واجباً
بالاخص في النوع الانساني لبقاء الذكر والانثى فيه معاً مدى الحياة كلها مما
ليس يحدث في سائر الحيوانات . وثالثاً لما قاله الفيلسوف في الحقايق ك ٨ ب ١٢
من ان اقتران الذكر بالانثى في الناس ليس لضرورة التناسل فقط كما في سائر
الحيوانات بل للعيشة المنزلية ايضاً التي يشترك فيها الرجل والمرأة في بعض الافعال
والتي الرجل فيها رأس المرأة ولذلك كان لا تقاً ان تتكون المرأة من الرجل على
انه مصدرها . ورابعاً لما في ذلك من المعنى السري لانه رمز الى صدور الكنيسة
عن المسيح ومن ثم قال الرسول في افسس ٣٢: ٥ « ان هذا السرُّ عظيمٌ اقول هذا
بالنسبة الى المسيح والكنيسة »

وبذلك يتضح الجواب على الاول

واجيب على الثاني بان المادة ما منه يُصنع شيء والطبيعة المخلوقة لما مبدأ
محدود ولما كانت محدودة الى واحد كان مجراها ايضاً محدودة ولذلك لا تصدر
شيئاً محدوداً في نوعه الا من مادة معينة . واما القدرة الالهية فليكونها غير متناهية
تقدر ان تصنع شيئاً واحداً بالتنوع من اي مادة كانت كما صنعت الرجل من
تراب الارض والمرأة من الرجل

وعلى الثالث بان القُربى التي تمنع من الزيجة انما تحصل من التناسل الطبيعي .
والمرأة لم تصدر عن الرجل بتناسل طبيعي بل بمجرد القدرة الالهية ولذلك لا يقال
لحواء انها ابنة آدم . فاللازم اذن باطل

الفصل الثالث

في ان المرأة هل كان واجباً ان تتكوّن من ضلع الرجل
يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر انه لم يكن واجباً ان تتكوّن المرأة من
ضلع الرجل لان ضلع الرجل كانت اصغر جزءاً من جسم المرأة . وليس يجوز ان
يصنع الاكبر من الاصغر الا اما باضافة شيء (وتوكان هذا هنا لكان ذلك الشيء
المضاف أولى بان يقال له مادة المرأة من الضلع) او بالتخلخل لانه « ليس يجوز
ان ينمو جسم الا بان يتخلخل » كما قال اوغسطينوس في شرح تك ١٠ . وليس
يظهر جسم المرأة اكثر تخلخلًا من جسم الرجل ولو باعتبار نسبة الضلع الى جسم
حواء في الاقل . فاذا لم تتكوّن حواء من ضلع آدم
٢ وايضاً لم يكن في الاعمال التي ابدعت في البدء شيء لا فائدة فيه فاذا كانت
ضلع آدم جزءاً مكملًا لجسمه فاذا لو ارتفعت من جسمه لبقى جسمه ناقصاً
وهذا باطل في ما يظهر

٣ وايضاً ليس يمكن ان تبين الضلع عن الانسان دون ألم . فم يكن ألم قبل
الخطيئة . فاذا لم يكن واجباً ان تبين الضلع عن الرجل لتكوّن المرأة منها
اكن يعارض ذلك قوله في تك ٢٢: ٢ « بنى الرب الاله الضلع التي اخذها
من آدم امرأة »

والجواب ان يقال كان لا تقيماً ان تتكوّن المرأة من ضلع الرجل اما اولاً فيانما
لوجوب الالفة بين الرجل والمرأة لانه ليس يجب ان تتسلط المرأة على الرجل
ولذلك لم تتكوّن من الرأس وليس يجب ان تحتقر من الرجل كانه خاضعة له

خضوعاً عبدياً ولنلك لم تكون من الرجلين وأما ثانياً فمراعاة السر لانه من جنب
المسيح حين كان راقداً على الصليب فاضت اسرار الدم والماء التي بها أنشئت
الكنيسة

إذا اجيب على الاول بان بعضاً ذهبوا الى ان جسم المرأة تكون بتكثير المادة
دون اضافة شيء آخر على حد تكثير الرب للارغفة الخمسة الا ان هذا مستحيل
قطعاً لان هذا التكثير يكون اما بتبديل جوهر المادة او بتبديل ابعادها لاجازة
ان يكون ذلك بتبديل جوهر المادة اولاً لان المادة في حد نفسها لا تقبل تبديلاً
لكونها بالقوة وليس لها الا اعتبار المحل فقط وثانياً لان الكثرة والمعظم خارجان
عن ماهية المادة فليس يمكن تصور تكثير المادة بوجه مع بقائها على حالها دون
اضافة شيء عليها الا بان يحصل لها ابعاد اعظم وحصول ابعاد اعظم لها هو تخلخلها
كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٤ م ٨٤ فالقول اذن بتكثير مادة بغية
دون تخلخل قول باجماع النقيضين اي باثبات الحد دون المحدود فاذا حيث
لا يظهر تخلخل في هذه التكررات وجب اثبات اضافة على المادة اما بالخلق او
بالاستحالة وهو الاقرب ومن ثم قال اوغستينوس في كلامه على يوحنا م ٢٤
ان المسيح اشبع خمسة آلاف رجل من الارغفة الخمسة على حد اصداره من
خبز قليلة خنطة كثيرة وهذا يتم باستحالة الغذاء الا انه انما قيل اشبع الجموع
من الارغفة الخمسة وكون المرأة من الضلع لان الاضافة انما وردت على مادة
ضلع والارغفة السابقة

وعلى الثاني بان الضلع كانت مكلمة لآدم لا من حيث كان شخصاً ما بل من
حيث كان مبدأ النوع كما ان الزرع مكمل للمولد وهو يسيل بالفعل الطبيعي مع
لذة فاذا بالأولى امكن بالقدرة الالهية تكوين المرأة من ضلع الرجل دون ألم
وبذلك ينضم الجواب على الثالث

الفصل الرابع

في ان المرأة هل تكوّنت من الله ابتداء

يُخَطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان المرأة لم تكوّن من الله ابتداءً اذ ليس
شخصٌ يصدر عن مثله بالنوع ويصنع من الله ابتداءً . والمرأة مصنوعة من الرجل
وهما متحدان في النوع . فاذا لم تُصنع من الله ابتداءً

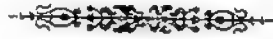
٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٤ ان الله يدبر الجسمانيات
بواسطة الملائكة . وجسم المرأة متكوّن من مادة جسمانية . فاذا قد صنع بواسطة
الملائكة لا من الله ابتداءً

٣ وايضاً ما كان من المخلوقات سابق الوجود بمبادئه العلية فانما يصدر بقدره
خليقة ما لا من الله ابتداءً . وجسد المرأة صدر في الاعمال الأولى بمبادئه العلية
كما قال اوغسطينوس في شرح تك ١٥ ب ٩ . فاذا لم تصدر المرأة ابتداءً
من الله

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الموضع المشار اليه « لم يقدر ان يكون
او يني الضلع امرأة الا الله الذي منه تستمد الطبيعة الكلية استقلال الوجود »
والجواب ان يقال ان التوليد الطبيعي في كل نوع انما يكون من مادة معينة
كما تقدم في ف ٢ والمادة التي منها يتولد الانسان طبعاً هي زرع الرجل او المرأة
الانساني فاذا امتنع ان يتولد شخص من اشخاص النوع الانساني تولد طبيعياً من
مادة أخرى على ان الله وحده لكونه مبدع الطبيعة يقدر ان يصدر الاشياء الى
الوجود بطريقة خارجة عن ترتيب الطبيعة ولذلك قد قدر وحده ان يكون
الرجل من تراب الارض والمرأة من ضلع الرجل

اذا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض انما ينهض على تقدير تولد الشخص
من مماثله في النوع تولداً طبيعياً

وعلى الثاني بما قال اوغسطينوس في شرح تلك ٩ ب ١٥ من اننا لسنا نعلم ما اذا كان الملائكة ادوا لله خدمة في تكوين المرأة لكننا نعلم يقيناً انه كما ان جسد الرجل لم يتكون من تراب الارض بواسطة الملائكة كذلك لم يتكون جسد المرأة من ضلع الرجل بواسطتهم
وعلى الثالث بان الحالة الأولى للاشياء لم تحتل ان تكون المرأة هكذا مطابقاً بل بالقوة فقط كما قال اوغسطينوس في الكتاب المتقدم ذكره ب ١٨ وعلى هذا فقد كان جسد المرأة سابق الوجود في الأعمال الأولى بمبادئ العملية لاعتبار القوة الفعلية بل باعتبار القوة الانفعالية فقط بالنسبة الى قوة الخالق الفعلية



البحث الثالث والتسعون

في الحد النهائي لصدور الانسان—وفيه تسعة فصول

ثم يجب النظر في الحد النهائي لصدور الانسان من حيث يقال انه مصنوع على صورة الله ومثاله والبحث في ذلك يدور على تبع مسائل—١ هل يوجد في الانسان صورة الله—٢ هل صورة الله موجودة في المخلوقات الغير الناطقة—٣ في ان صورة الله هل هي في الملائكة اعظم منها في الانسان—٤ هل هي موجودة في كل انسان—٥ في انها هل هي في الانسان بالنسبة الى الذات الالهية او الى جميع الانانيم الالهية او الى واحد منها—٦ في انها هل هي في الانسان باعتبار القوى او الملكات او الانفعال—٧ هل هي فيه باعتبار العقل فقط—٨ هل هي فيه بالنسبة الى جميع الموضعات—٩ في الفرق بين الصورة والمثال

الفصل الاول

في انه هل يوجد في الانسان صورة الله

يُتَخَطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس يوجد في الانسان صورة الله في

اش ١٨:٤٠ «بمن تشبهون الله او آية صورة تجعلون له»
٢ وايضاً انما صورة الله بكره الذي وصفه الرسول بقوله في كوروسي ١٥:١
«الذي هو صورة الله الغير المنظور وبكر كل خلق» فاذا ليس في الانسان
صورة الله

٣ وايضاً قال ايلاريوس في كتاب الجامع قا ١ «الصورة مثال مطابق لما هي
صورته» وقال ايضاً هناك «الصورة شبه تام بين متساويين» وليس بين الله
والانسان تطابق في المماثلة ولا يمكن ان يكون بينهما تساوي فاذا يتمتع ان يكون
في الانسان صورة الله

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١: ٢٦ «لنصنع الانسان على صورتنا ومثالا»
والجواب ان يقال كلما وجدت الصورة وجدت المشابهة وليس كلما وجدت
المشابهة وجدت الصورة كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٢٤ ومن ذلك
يتضح ان المشابهة داخلية في حقيقة الصورة والصورة تزيد شيئاً على حقيقة المشابهة
وهو كونها عبارة عن آخر فان الصورة يقال لها في اللاتينية imago من كون شيء
ad imitationem alterius agitur اي يفعل لاجل محاكاة شيء آخر
ومن ثمة مهما كانت بيضة مشابهة ومساوية لبيضة أخرى ليس يقال لها صورتها اذ
ليست صادرة عنها والمساواة ليست من حقيقة الصورة فقد قال اوغسطينوس
في الموضع المتقدم ذكره «ليس كلما وجدت الصورة وجدت المساواة» كما يتضح من
الصورة البادية في المرآة لكنها من حقيقة الصورة الكاملة لان الصورة الكاملة
لا تخلو عن شيء مما يوجد في ما هي صادرة عنه وواضح ان في الانسان مشابهة
ما لله مستفادة من الله على انه ممثل بها لكنها ليست مشابهة تساوي لان التمثل
مجاوز هذا المثال بمجاوزه غير متناهية ومن ثمة يقال ان في الانسان صورة الله
لكن لا كاملة بل ناقصة وقد اشار الكتاب الى ذلك بقوله صنع الانسان على

صورة الله لان حرف الجر هنا يدل على نوع من القرب الذي انما يغفل لشيء البعيد اذا اجيب على الاول بان كلام النبي على الصور الجسمية المصنوعة من الانسان ودلالة على ذلك قال آية صورة تجعلون له . والله هو اوجد لنفسه صورة روحانية في الانسان

وعلى الثاني بان بكر المخلوقات كلها هو صورة الله الكاملة المثلة تمام التمثيل لما هي صورته ولهذا يقال له صورة الله وليس يقال اصلاً انه على صورة الله واما الانسان فباعتبار المشابهة يقال له صورة الله وباعتبار نقص المشابهة يقال انه على صورة الله ولما كان الشبه التام بالله لا يمكن ان يكون الا مع الاتحاد في الطبيعة كانت صورة الله موجودة في ابنه البكر كوجود صورة الملك في ابنه المساوي له في الطبيعة وكانت موجودة في الانسان وجودها في طبيعة اجنبية كوجود صورة الملك في الدينار كما يتضح مما قاله اوغسطينوس في كتاب الاوتار العشرة ب ٨ وعلى الثالث بانه لما كان الواحد موجوداً غير متجزئ كان يقال للمثال مطابق كما يقال له واحد وليس يقال لشيء واحد بالعدد او بالنوع او بالجنس فقط بل بنوع من التشكيك او المناسبة ايضاً وبهذا المعنى يوجد وحدة او موافقة بين الخليفة والله واما قوله بين متساويين فراجع الى حقيقة الصورة الكاملة

انقصل الثاني

في ان صورة الله هل هي موجودة في المخلوقات الغير الناطقة يُنظَر الى الثاني بان يقال : يظهر ان صورة الله موجودة في المخلوقات الغير الناطقة فقد قال ديريديوس في الاسماء الالهية ب ٢ . ٤ « المخلوقات تتضمن اشياء عليها وصورها الحادثة » . والله ليس علة للمخلوقات انطاقة فقط بل للمخلوقات الغير الناطقة ايضاً . فاذا صورة الله موجودة في المخلوقات الغير الناطقة ٢ وايضاً كما كان الشبه اظهر في شيء كان اقرب الى حقيقة الصورة . وقد

قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقاء « ان شعاع الشمس اشبه شيء بالخيرية الالهية » فهو اذن على صورة الله

٣ وايضاً كلما كان شيء اتم حسناً وخيرية كان اشبه بالله ٠ وجميع الكون اتم حسناً وخيرية من الانسان لانه وان كان كل شيء حسناً الا انه يقال لجميع الاشياء حسن جداً كما في تك ١٠ فاذا ليس الانسان وحده على صورة الله بل مجموع الكون

٤ وايضاً قال بريسوس عن الله في كتاب التعازي ٣ قض ٩ « مدبر العالم بعقله وفطر اياه على صورته المشابهة له » فاذا ليست الخليفة الناطقة وحدها على صورة الله بل مجموع العالم

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في شرح تك ك ٦ ب ١٢ « ان فضل الانسان قائم بكون الله صنعه على صورته لانه وهبه نفساً عقلية بها يفضل البهائم » فاذا ما لاعقل له فليس على صورة الله

والجواب ان يقال ان حقيقة الصورة لا يكفي لها كل مشابهة ولو كانت صادرة عن آخر لانه اذا كان شيء مشابهاً لآخر في الجنس فقط او في عرض عام فليس يقال انه على صورته فلا يجوز ان يقال ان الدودة الصادرة عن الانسان هي صورة الانسان لمشايتها له في الجنس وكذا لا يجوز ان يقال لما يصير ابيض على مثال غيره انه على صورته بسبب ذلك لان الابيض عرض عام لانواع كثيرة بل ان حقيقة الصورة تقتضي المشابهة في النوع كوجود صورة الملك في ابنه او على الاقل في عرض خاص بالنوع وخصوصاً في الشكل كما يقال ان صورة الانسان موجودة في الدينار ولهذا قال ايلاريوس صريحاً « الصورة مثال مطابق » وواضح ان المشابهة النوعية تعتبر بحسب الفصل الاخير وبعض الاشياء تشبه الله اولاً وبالشبه الاعم من حيث هي موجودة وثانياً من حيث هي حية

والتأمن حيث هي عاقلة قال ارغستينوس في كتاب ٨٣ مب ٥١ «وهذه هي من شدة الشبه بالله بحيث هي اقرب المخلوقات اليه» ومن ذلك يتضح ان المخلوقات العقلية هي وحدها في الحقيقة على صورة الله

إذا اجيب على الاول بان كل ناقص فهو حاصل بنوع من المشاركة في الكامل ومن ثمه فما ليس له تمام حقيقة الصورة فهو مع ذلك مشترك في شيء من حقيقتها من حيث يشابه الله نوعاً من المشابهة ولهذا قال ديونيسيوس ان المخلوقات تتضمن اشباه العلل وصورها الحادثة اي التي يحدث حصولها فيها بوجه ما لا مطلقاً وعلى الثاني بان ديونيسيوس انما يشبه شعاع الشمس بالخيرية الالهية باعتبار التأثير لا باعتبار شرف الطبيعة كما تقتضي حقيقة الصورة

وعلى الثالث بان مجموع الكون انما هو اتم حسناً وخيرية من الخليفة العقلية باعتبار الامتداد والانتشار واما باعتبار الشدة والاجتماع فالخليفة العقلية اتم شهاً بالكمال الالهي لقدرتها على ادراك الخير الاعظم - اويجاب بان الجزء لا يكون قسماً للكل بل لجزء آخر فنتى قلنا ان الطبيعة العقلية هي وحدها على صورة الله لا يتنى ان يكون مجموع الكون كذلك باعتبار جزء منه بل انما ينتفى بذلك سائر اجزائه

وعلى الرابع بان بولسيوس اراد بالصورة حقيقة المشابهة التي بها يحاكي المصنوع المثال الصناعي القائم في عقل الصانع وكل خليفة بهذا الاعتبار صورة لمثلها القائم في العقل الالهي وليس هذا مرادنا بالصورة هنا بل المراد بها الصورة التي تعتبر بحسب مشابهة الطبع اي باعتبار مشابهة جميع الاشياء للوجود الأول من حيث هي موجودة وللحياة الأولى من حيث هي حية وللعكمة الأولى من حيث هي عاقلة



الفصل الثالث

في ان صورة الله هل هي في الملاك اعظم منها في الانسان
يُخطئ الى الثالث بان يقال: يظهر ان صورة الله ليست في الملاك اعظم منها
في الانسان فقد قال اوغسطينوس في خطبي الصورة « لم يجعل الله خليقة على
صورته سوى الانسان » فاذا ليس يصدق القول بان صورة الله هي في الملاك
اعظم منها في الانسان

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ م٥١ « الانسان مصنوع على
صورة الله بحيث لم يُجبل من الله بواسطة خليقة ما فلم يكن شيء اقرب منه
اليه » . وانما يقال لخليقة ما انها صورة الله باعتبار قربها اليه . فاذا ليست صورة
الله في الملاك اعظم منها في الانسان

٣ وايضاً انما يقال لخليقة انها على صورة الله من حيث انها ذات طبيعة عقلية .
والطبيعة العقلية لا تشتد ولا تضعف اذ ليست مندرجة تحت جنس العرض
لاندراجها تحت جنس الجوهر . فاذا ليست صورة الله في الملاك اعظم منها في
الانسان

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في خط ٣٤ في الانجيل « يقال للملاك
علم المشابهة لان شبه الصورة الالهية فيه اظهر »

والجواب ان يقال يجوز ان تتكلم على صورة الله باعتبارين اولاً من جهة ما
فيه تُعتبر حقيقة الصورة وهو الطبيعة العقلية وبهذا الاعتبار تكون صورة الله
في الملائكة اعظم منها في الناس لان الطبيعة العقلية في الملائكة اكمل كما يتضح مما
تقدم في م٦٢ ف٦ وم٦٥ ف٧ وثانياً يجوز ان تُعتبر صورة الله في الانسان
من جهة ما تُعتبر فيه اعتباراً ثانوياً اي باعتبار ان في الانسان شيئاً ما لله من
حيث ان الانسان يصدر عن الانسان كما يصدر الاله عن الاله ومن حيث ان

نفس الإنسان توجد كلها في البدن كله وكلها في كل جزء منه كما يوجد الله في العالم وبهذا الاعتبار ونحوه تكون صورة الله في الإنسان اعظم منها في الملائكة الا ان حقيقة الصورة الالهية لا تعتبر بهذا الاعتبار بنفسها في الإنسان الا بعد اعتبار المشابهة الأولى في الطبيعة العقلية والا لكانت الحيوانات العجم ايضاً على صورة الله وعلى هذا فلما كانت صورة الله باعتبار الطبيعة العقلية هي في الملائكة اعظم منها في الإنسان وجب القول بان صورة الله اعظم في الملائكة مطلقاً وفي الإنسان من وجهٍ

إذا اجيب على الاول بان مراد اوغسطينوس نفي صورة الله عن سائر المخلوقات السافلة الخالية من العقل لا عن الملائكة

وعلى الثاني بانه كما يقال ان النار الطف جميع الاجسام في نوعها ومع ذلك فبعض النار الطف من بعض كذلك يقال ان ليس شيء اقرب الى الله من العقل الانساني باعتبار جنس الطبيعة العقلية فقد قال هو نفسه قبيل ذلك «الموجودات العاقلة قريبة الشبه الى الله بحيث ليس شيء من المخلوقات اقرب منها اليه» فإذا ليس ينتفي بذلك كون صورة الله في الملائكة اعظم

وعلى الثالث بانه ليس المراد بكون الجوهر لا يقبل الاكثر والاقل ان نوعاً منه لا يكون اكمل من نوع آخر بل ان شخصاً واحداً بعينه ليس اشتراكه في نوعه تارة اكثر وتارة اقل وليس يشترك اشخاص كثيرون ايضاً في نوع الجوهر اشتراكاً متفاوتاً في الكثرة والقلة

الفصل الرابع

في ان صورة الله هل هي موجودة في كل انسان

يُخطئ الى الرابع بان يقال: يظهر ان صورة الله ليست موجودة في كل انسان فقد قال الرسول في ١ كور ١١: ٧ ان الرجل هو صورة الله والمرأة هي صورة

الرجل والمرأة شخص من اشخاص النوع الانساني . فاذا ليس يصدق على كل شخص ان يكون صورة الله

٢ وايضاً قال الرسول في روم ٢٩: ٨ « الذين سبق فعرف انهم يكونون مطابقين لصورة ابنه اياهم اتخى » . وليس جميع الناس متخيين . فاذا ليس جميع الناس مطابقين لصورة الله

٣ وايضاً ان المشابهة من حقيقة الصورة كما مر في ١ والانسان يصير بالخطيئة مائناً لله . فاذا يفقد صورة الله

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٣٨: ٧ « انما يسلك الانسان في الصورة »
والجواب ان يقال لما كان يقال للانسان انه على صورة الله باعتبار الطبيعة العقلية كان عظم صورة الله فيه على حسب عظم قدرة الطبيعة العقلية على محاكاة الله واعظم ما تحاكي فيه الطبيعة العقلية الله هو تعقله تعالى ومحبه لنفسه ومن ثمَّ يجوز اعتبار صورة الله في الانسان على ثلاثة اضرب اولاً من حيث ان في الانسان تاهباً طبيعياً لتعقل الله ومحبه وهذا التاهب قائم في طبيعة العقل المشتركة بين جميع الناس . وثانياً من حيث ان الانسان يعرف الله ومحبه بالفعل او بالقوة لكن معرفة ومحبة ناقصتين وهذه هي الصورة الحاصلة بموافقة النعمة . وثالثاً من حيث ان الانسان يعرف الله ومحبه بالفعل معرفة ومحبة كاملتين وعلى هذا النحو تعتبر الصورة بحسب مشابهة المجد ومن ثمَّ جعل الشارح الصورة في كلامه على قوله في مز ٤: ٧ « ارسم علينا نور وجهك ايها الرب » على ثلاثة اقسام صورة الخلق وصورة التجديد وصورة المشابهة فالصورة الاولى حاصلة في جميع الناس والثانية في الابرار فقط والثالثة في السعداء فقط

اذا اوجب على الاول بان صورة الله موجودة في الرجل وفي المرأة باعتبار ما تقوم به بالاصالة حقيقة الصورة وهو الطبيعة العقلية ومن ثمَّ بعد ان قال سيفي

تك ١ : ٢٧ « على صورة الله خلقه » قال « ذكراً وأنثى خلقهم » وإنما قال خلقهم بالجمع دفعاً لايهام الاجتماع الذكورة والانوثة في شخص واحد كما قال اوغسطينوس في شرح تك ٣ ب ٢٢ . واما باعتبار غير ذلك من الامور الثانوية فتوجد صورة الله في الرجل دون المرأة لان الرجل هو مبدأ المرأة وغايتها كما ان الله هو مبدأ الخليقة بأسرها وغايتها ولذلك فبعد ان قال الرسول ان « الرجل هو صورة الله ومجده » اما المرأة فهي مجد الرجل » اوضح وجه قوله هذا فقال « لان الرجل ليس من المرأة بل المرأة من الرجل . ولم يخلق الرجل لاجل المرأة بل المرأة لاجل الرجل »

وعلى الثاني والثالث بان تينك المحبتين انما تنهضان في حق الصورة الحاصلة باعتبار موافقة النعمة والمجد

الفصل الخامس

في ان صورة الله هل هي في الانسان باعتبار ثالث الاقانيم
يُنخَطَّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان صورة الله ليست في الانسان باعتبار
ثالث الاقانيم الالهية فقد قال اوغسطينوس في كتاب الايمان الى بطرس ب ١
« ان الوهية الثالث المقدس وصورته التي عليها صُنع الانسان واحدة بالذات »
وقال ايلاريوس في كتاب الثالث ب ٥ « الانسان مصنوع على صورة الثالث
المشتركة » فاذا صورة الله انما هي موجودة في الانسان باعتبار الذات لا باعتبار
ثالث الاقانيم

٢ وايضاً في كتاب عقائد الكنيسة ان صورة الله تُعبّر في الانسان بحسب
الازلية وقال الدمشقي ايضاً في كتاب الدين المستقيم ١٢ ب ١٢ « ان قوله ان
الانسان على صورة الله يدل على كونه عقلياً ومختاراً ورَبَّ فعله » وقال غريغوريوس
النيصي ايضاً في كتاب عمل الانسان ب ١٦ « ان قول الكتاب ان الانسان

صُنعَ على صورة الله هو بمنزلة قوله ان الطبيعة الانسانية صُنعت مشتركة في كل خير لان الالهية هي تمام الخير . وليس شيء من ذلك يرجع الى تمايز الاقانيم بل بالأحرى الى وحدانية الذات . فاذا ليست صورة الله في الانسان باعتبار ثالث الاقانيم بل باعتبار وحدانية الذات

٣ وايضاً ان الصورة ترشد الى معرفة ما هي صورته فلو كانت صورة الله في الانسان باعتبار ثالث الاقانيم لقدر الانسان ان يعرف بالمعرفة الطبيعية ثالث الاقانيم الالهية لقدرته على ان يعرف نفسه بالفطرة الطبيعية . وهذا باطل كما نقرر في مب ٨٢ ف ١

٤ وايضاً ليس يصدق اسم الصورة على كل من الاقانيم الثلاثة بل على الابن فقط فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٦ ب ٢ «الابن وحده هو صورة الاب» فلو كانت صورة الله تُعتبر في الانسان من جهة الاقنوم لم يكن في الانسان صورة الثالث كله بل صورة الابن فقط

لكن يعارض ذلك قول ايلاريوس في كتاب الثالث ٤ «ما يقال من ان الانسان صنع على صورة الله يدل على تكثر الاقانيم الالهية»

والجواب ان يقال ان الاقانيم الالهية انما تتميز بحسب الاصل او بالأحرى بحسب اضافات الاصل كما مر في مب ٤٠ ف ٢ وليست طريقة الاصل واحدة في الجميع بل هي في كل شيء بحسب ما يلائم طبيعته فليس صدور غير المتفسات كصدور الحيوان ولا صدور الحيوان كصدور النبات وبذلك يتضح ان تمايز الاقانيم الالهية انما هو بحسب ما يلائم الطبيعة الالهية ومن ثمَّ ليس ينتفي بكون الانسان على صورة الله باعتبار مشابهة الطبيعة كونه على صورة الله باعتبار تمثيل الاقانيم الثلاثة بل ان احد هذين الامرين لازم عن الآخر فالحق اذن ان في الانسان صورة الله باعتبار الطبيعة الالهية وباعتبار ثالث الاقانيم لان للاقانيم الثلاثة في

الله ايضاً طبيعة واحدة

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضين الاولين

وعلى الثالث بان تلك الحجة انما تنهض لو كانت صورة الله في الانسان مثلاً لله تمثيلاً تاماً لكن الفرق بين هذا الثالوث الذي فينا والثالوث الالهي عظيم جداً كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٥ ب ٦ ومن ثم قال ايضاً في الموضع المذكور « نرى الثالوث الذي فينا دون ان نؤمن به فقط واما كون الله ثالثاً فتؤمن به فقط دون ان نراه »

وعلى الرابع بان بعضاً ذهبوا الى ان في الانسان صورة الابن فقط الا ان اوغسطينوس قد رد ذلك في كتاب الثالوث ١٢ ب ٥ و ٦ اولاً لانه لو كان الانسان مصنوعاً على مثال الابن لكان بالضرورة مصنوعاً على مثال الآب لان الابن مشابه للآب في الذات المساوية فيها. وثانياً لانه لو كان الانسان مصنوعاً على صورة الابن فقط لم يقل الآب لتصنع الانسان على صورتنا ومثالنا بل على صورتك ومثالك. فاذا ليس المراد بقوله « على صورة الله صنعه » ان الآب صنع الانسان على صورة الله الذي هو الابن فقط كما فسر بعض بل المراد به ان الله الثالوث صنع الانسان على صورته اي صورة الثالوث كله — واما قوله ان الله « صنع الانسان على صورته » فيحمل معنيين احدهما ان يكون حرف الجر دالاً على نهاية الفعل فيكون المعنى لتصنع الانسان على حال ان تكون فيه صورتنا. والآخر ان يكون حرف الجر مفيداً السببية المثالية على حد قولنا هذا الكتاب مصنوع على ذاك الكتاب فيكون المراد بصورة الله الذات الالهية التي يقال لها صورة توسعاً من حيث ان الصورة تطلق على المثال او على ما قال بعض من حيث ان الاقانيم الالهية انما هي متشابهة في الذات

الفصل السادس

في ان صورة الله هل هي في الانسان باعتبار العقل فقط
يُخطئ الى السادس بان يقال: يظهر ان صورة الله ليست في الانسان باعتبار
العقل فقط فقد قال الرسول في ١ كور ١٧: ٢٠ ان الرجل هو صورة الله وليس الرجل
هو العقل فقط. فاذا لا تُعتبر صورة الله من جهة العقل فقط

٢ وايضاً في تك ١: ٢٧ «خلق الله الانسان على صورته. على صورته خلقه
ذكراً وأنثى خلقهم» والذكر والأنثى انما يمايزان من جهة البدن. فاذا لا تُعتبر
صورة الله في الانسان من جهة العقل فقط بل من جهة البدن ايضاً
٣ وايضاً يظهر ان الصورة تُعتبر على الخصوص بحسب الشكل. والشكل
مختص بالبدن. فاذا لا تُعتبر صورة الله في الانسان من جهة العقل فقط بل من
جهة البدن ايضاً

٤ وايضاً قال اوغسطينوس في شرح تك ٢: ٧ و ٢٤ ان فينا رؤى ثلاثاً
جسدية وروحانية او وهمية وعقلية. فاذا كانت فينا بحسب الرؤية العقلية
الخاصة بالعقل ثالث باعتبارها تكون على صورة الله فكذا الامر في الرؤيتين
الأخريين ايضاً

لكن يعارض ذلك قول الرسول في افسس ٤: ٢٣ «تجددوا بروح اذهانكم
والبسوا الانسان الجديد» ومفاد ذلك ان تجدّدنا الذي يتم بلبس الانسان الجديد
انما يرجع الى العقل. وقد قل في كولوسي ٣: ١٠ «البسوا الانسان الجديد الذي
يقبّد لمعرفة الله على صورة خالقه» فاسند التجدد الذي يتم بلبس الانسان الجديد
الى صورة الله. فاذا كون الانسان على صورة الله راجع الى العقل فقط
والجواب ان يقال لما كانت جميع المخلوقات تشبه الله نوعاً من المشابهة كانت
الخليقة الناطقة وحدها تشبه بطريق الصورة كما مر في ١ و ٢ واما سائر

المخلوقات فتشبهه بطريق الأثر. وما به تفضل الخليفة الناطقة سائر المخلوقات هو العقل فإذا الخليفة الناطقة أيضاً لا تشبه الله إلا بحسب العقل وأما بحسب ما قد يكون لها من الاجزاء الأخرى فإنما تشبهه بطريق الأثر كسائر الأشياء التي إنما تكون المشابهة فيها بحسب هذه الاجزاء والوجه في ذلك يمكن استيضاحه من اعتبار طريقة تمثيل الأثر وطريقة تمثيل الصورة فإن الصورة تمثل بطريقة مشابهة النوع كما مر في ف ٢ والأثر يمثل بطريقة المعلول الذي ليس يبلغ في تمثيله علته إلى مشابهة النوع فإن الرسوم التي يمدتها الحيوان بحركته يقال لها آثار وكذا يقال للمواد أثر النار وخراب الأرض اثر عسكر العدو فإذا يجوز اعتبار هذا الفرق بين المخلوقات الناطقة والمخلوقات الأخرى من جهة اشتغال المخلوقات الناطقة على شبه الطبيعة الإلهية ومن جهة اشتغالها على شبه الثالث الغير المخلوق لانه من جهة شبه الطبيعة الإلهية يظهر ان المخلوقات الناطقة تتصل نوعاً ما إلى مماثلة النوع من حيث انها لا تشبه الله في الوجود والحيرة فقط بل في العقل أيضاً كما تقدم في ف ٢ وأما سائر المخلوقات فلا تعقل بل إذا اعتبرت استعدادها يظهر فيها اثر ما للعقل الذي اصدرها. وكذا لما كان الثالث الغير المخلوق إنما يقع التمايز فيه بحسب صدور الكلمة عن الفاعل وصدور المحبة عن كليهما كما اسلفنا في مب ٤٥ ف ٧ جاز ان يقال ان في الخليفة الناطقة صورة الثالث الغير المخلوق حاصلة بنوع من مشابهة النوع من حيث يوجد فيها صدور الكلمة من جهة العقل وصدور المحبة من جهة الارادة وأما سائر المخلوقات فليس فيها مبدأ الكلمة والكلمة والمحبة بل إنما يظهر فيها اثر يدل على ان هذه الامور موجودة في العلة التي اصدرتها لان حصول الخليفة على جوهر متكيف ومحدود يدل على انها صادرة عن مبدأ ما ونوعها يدل على كلمة الفاعل كما تدل صورة البيت على تصور الصانع وترتيبها يدل على محبة الذميص اصدرها التي بها يتجه المعلول إلى الخير

كما يدل استعمال البناء على ارادة الصانع . فإذا يوجد في الانسان شبه الله بطريق الصورة باعتبار العقل واما باعتبار سائر اجزائه فبطريق الاثر اذا اجيب على الاول بانه ليس يقال للانسان صورة الله لانه صورة بماهيته بل لتضمنه صورة الله مرتسمة بحسب العقل كما يقال للدينار صورة قيصر من حيث يشتمل على صورة قيصر فإذا لا يجب ان تعتبر صورة الله في الانسان بحسب كل جزء منه

وعلى الثاني بان اوغسطينوس قال في كتاب الثالث ١٢ ب ٥ ان بعضاً أثبتوا صورة الثالث في الانسان لكن لا باعتبار شخص واحد بل باعتبار اشخاص متعددة فقالوا « ان الرجل يمثل اقنوم الآب وما يصدر عن الرجل بطريق الولادة يمثل اقنوم الابن وان المرأة الصادرة عن الرجل لا على انها ابن او ابنة تمثل الاقنوم الثالث الذي هو الروح القدس » غير ان هذا القول يظهر فساد لاول وهلة اما اولاً فللزم ان الروح القدس هو مبدأ الابن كما ان المرأة هي مبدأ الولد الذي يولد من الرجل واما ثانياً فللزم ان ليس الانسان الا على صورة اقنوم واحد واما ثالثاً فلأنه لو كان الامر كما ذكرنا لوجب ان يذكر الكتاب صورة الله في الانسان الا بعد صدور النسل . فالحق اذن ان الكتاب لم يقل « ذكر آ و أنثى خلقهما » بعد قوله « على صورة الله خلقه » يائناً لكون صورة الله تعتبر بحسب التمايز في الجنس بل لكونها مشتركة في الذكر والانثى من حيث انها حاصلة باعتبار العقل الذي ليس فيه تمايز جنسي ومن ثم بعد ان قال الرسول في كولوسي ٣ « على صورة خالقه » قال « حيث ليس ذكر ولا أنثى »

وعلى الثالث بانه وان كانت صورة الله في الانسان لا تعتبر بحسب الشكل الجسماني الا انه لما كان جسم الانسان قد انفرد من بين سائر اجسام الحيوانات الارضية بكونه ليس منعياً الى الارض بل على حال يقتدر بها على مراقبة السماء كان

احق من اجسام سائر الحيوانات بأن يرى انه مصنوع على صورة الله ومثاله كما قال
اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ١هـ لكن لا يعني ان في جسم الانسان صورة الله
بل يعني ان شكل الجسم الانساني يمثل صورة الله التي في النفس بطريق الأثر
وعلى الرابع بان في كل من الرؤية الجسمية والرؤية الوهمية ثالثاً ما كما
قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١١ ب ٢ فان في الرؤية الجسمية أولاً
صورة الجسم الخارج وثانياً الإبصار الذي يحصل بانطباع شبه ما للصورة المذكورة
في الباصرة وثالثاً قصد الارادة الذي يبعث الباصرة على الإبصار ويقيده في الشيء
الرئي . وكذا ايضاً في الرؤية الوهمية أولاً الصورة المحفوظة في الحافظة وثانياً نفس
الرؤية الوهمية التي تحصل من طريق ان القوة الواهمة تتصور بالصورة المذكورة
وثالثاً قصد الارادة الجامع بينهما غير ان كلا الثالوثين ليس لهما حقيقة الصورة
الالهية لان صورة الجسم الخارج خارجة عن طبيعة النفس والصورة التي في
الحافظة وان لم تكن خارجة عن النفس لكنها واردة عليها من خارج فلم يكن في
كلتا هاتين الصورتين تمثيل للاقانيم الالهية مشابهة لما في الطبيعة والازلية ثم
الرؤية الجسمية لا تصدر عن صورة الجسم الخارج فقط بل عنها وعن حاسة
الرأي معاً وكذا الرؤية الوهمية لا تصدر عن الصورة المحفوظة في الحافظة فقط بل
عن القوة الواهمة ايضاً فلم يكن في هاتين الرؤيتين تمثيل لائق لصدور الابن عن
الآب وحده . ثم قصد الارادة الجامع بين كلا الامرين المتقدم ذكرهما ليس
يصدر عنهما لافي الرؤية الجسمية ولا في الرؤية الروحانية فلا يتمثل به صدور
الروح القدس عن الآب والابن تمثيلاً لائقاً

الفصل السابع

في ان صورة الله هل هي موجودة في النفس باعتبار الانفعال
يتخطى الى السابع بان يقال : يظهر ان صورة الله ليست موجودة في النفس

باعتبار الافعال فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله لك ١١ ب ٢٦ «الانسان مفلطور على صورة الله من حيث نحن موجودون ونعلم اننا موجودون ونحب وجودنا وعلما» . والوجود ليس فعلاً . فاذا لا تُعتبر صورة الله في النفس من جهة الافعال

٢ وايضاً ان اوغسطينوس جعل صورة الله في النفس باعتبار ثلاثة امور العقل والعلم والمحبة كما في كتاب الثالث ٩ ب ٤ والعقل ليس فعلاً بل قوة او هو ماهية النفس العاقلة . فاذا لا تُعتبر صورة الله من جهة الافعال

٣ وايضاً ان اوغسطينوس جعل صورة الثالث في النفس باعتبار الذكر والتعلل والارادة كما في الكتاب المذكور ١٠ ب ١١ وهذه الثلاثة انما هي قوى طبيعية للنفس كما قال المعلم في كتاب الاحكام ٣ تم ١ . فاذا صورة الله تُعتبر بحسب القوى لا بحسب الافعال

٤ وايضاً ان صورة الثالث تبقى دائماً في النفس . والفعل ليس يبقى دائماً . فاذا صورة الله لا تُعتبر في النفس بحسب الافعال

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس في كتاب الثالث ٩ ب ٦ جعل الثالث في الاجزاء السافلة من النفس بحسب الرؤية الفعلية الحسية والوهمية . فاذا كذلك الثالث الذي في العقل والذي بحسبه الانسان على صورة الله يجب اعتباره بحسب الرؤية الفعلية

والجواب ان يقال قد مر في ف ٢ ان من شأن الصورة ان تمثل النوع على نحو ما فاذا اذا وجب اثبات صورة الثالث الالهي في النفس وجب اعتبارها بالاصالة في ما هو اشد قريباً بحسب الطاقة الى تمثيل نوع الاقائيم الالهية . والاقائيم الالهية تميز بحسب صدور الكلمة عن القائل وصدور المحبة الرابطة بينهما على انه يتمتع وجود الكلمة في نفسنا دون الافتكار بالفعل كما قال اوغسطينوس في

كتاب الثالث ٤ ب ٧ وعلى هذا فصورة الثالث تعتبر في العقل أولاً وبالأصالة بحسب الافعال اي من حيث اننا بالعلم الذي يحصل لنا بالتفكير نصور في باطننا الكلمة ومن ذلك تصدر فينا المحبة الا انه لما كانت مبادئ الافعال هي الملكات والقوى وكان كل شيء موجوداً بالقوة في مبدئه جاز ان تعتبر صورة الثالث في النفس ثانياً وبالتبعية بحسب القوى وخصوصاً بحسب الملكات وذلك من حيث ان الافعال موجودة فيها بالقوة

إذا اجيب على الاول بان وجودنا الذي يرجع الى صورة الله هو الوجود الخاص الذي نفوق به سائر الحيوانات وهذا الوجود انما يحصل لنا باعتبار حصولنا على العقل ومن ثمَّ كان هذا الثالث هو نفس ذلك الثالث الذي اثبتته اوغسطينوس في كتاب الثالث ٩ ب ٤ وجعله قائماً بالعقل والعلم والمحبة

وعلى الثاني بان اوغسطينوس وضع اولاً هذا الثالث في العقل الا انه لما كان العقل يدرك ذاته كلها من وجه ويجهلها ايضاً من وجه اي من حيث هو منحاز عن غيره وكان من ثمَّ يبحث عن نفسه كما اثبتته بعد ذلك في ك ١٠ ب ٣ و ٤ ولم يكن العلم مساوياً للعقل بالكلية جعل في النفس ثلاثة امور خاصة بالعقل وهي الذكر والتمتع والارادة التي ليس يجهل احد انه حاصل عليها وقد آثر جعل صورة الثالث في هذه الثلاثة لانها انسب بذلك من الثلاثة التي ذكرها قبلها وعلى الثالث بان اوغسطينوس قرّر في كتاب الثالث ١٤ ب ٧ انه يقال اننا نعمل بعض الاشياء ونريدها ونحبها في حال افكارنا فيها وفي حال عدم افكارنا فيها الا انها متى كانت دون الافكار فيها كانت خاصة بالذكر الذي ليس عنده الا امساكاً بالملكة للعلم والمحبة غير انه لما كان « يمتنع وجود الكلمة هناك دون الافكار لاننا نفتكر في كل ما نقوله حتى بذلك اللفظ الباطن الذي ليس يختص بلغة بشرية » كانت تلك الامور الثلاثة وهي الحافظة والقوة العاقلة والارادة اليق

بهذه الصورة ومرادنا بذلك العقل الذي به تعقل حال الافتكار والارادة او المحبة التي تجمع بين الولد والوالد كما قال في الموضع المتقدم ذكره ومن ذلك يتضح انه اثر جعل صورة الثالوث الالهي في العقل والارادة باعتبار كونهما بالفعل على جعلها فيهما باعتبار كونهما في حفظ التذكرة بالملكة وان كانت صورة الثالوث موجودة في النفس على نحو ما بهذا الاعتبار ايضا كما قال ايضا في الموضع المشار اليه وبذلك يتضح ان الذكر والعقل والارادة ليست ثلاث قوى كما في كتاب الاحكام

وعلى الرابع بانه ربما اجاب بحجب بان اوغطينوس قال في كتاب الثالوث ٤ ا ب «العقل يتذكر ويعقل ويجب ذاته دائماً» مما قد حمله بعض على ان المراد به ان النفس تعقل وتحب ذاتها دائماً بالفعل غير انه قد نتى كون المراد به ذلك بقوله بعده «لا تفكر دائماً انها مخاولة بما ليس اياها» وبذلك يتضح ان النفس لا تعقل وتحب ذاتها دائماً بالفعل بل بالملكة وقد يقال انها كلما عقلت شيئاً عقلت ذاتها بادراكها فعلها الا انها لما لم تكن عاقلة دائماً بالفعل كما هو ظاهر في النائم وجب القول ان الافعال وان لم تبقى دائماً في انفسها لكنها تبقى دائماً في مبادئها التي هي القوى والملكات ومن ثم قال اوغطينوس في الكتاب المتقدم ذكره ٤ ب «اذا كانت النفس الناطقة صُنعت على صورة الله من حيث تقدر ان تستعمل النطق والعقل لاجل تعقل الله ومشاهدته فقد كانت صورة الله فيها منذ بدء وجودها»

الفصل الثامن

في ان صورة الثالوث الالهي هل هي في النفس بالنسبة الى الموضوع الذي هو الله فقط يُنحط الى الثامن بان يقال : يظهر ان صورة الثالوث الالهي ليست في النفس بالنسبة الى الموضوع الذي هو الله فقط لانها انما توجد في النفس باعتبار صدور

الكلمة فينا عن القائل والمحبة عن كليهما كما مر في الفصل السابق . وهذا يحصل عندنا بالنسبة الى كل موضوع . فإذا صورة الثالث الالهي موجودة في عقلنا بالنسبة الى كل موضوع

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٢ ب ٤ « متى بحثنا عن الثالث في النفس نبعث عنه في النفس كلها دون تفرقة بين الفعل النطقي في الزمانيات والنظر في الاذليات » فإذا صورة الثالث توجد في النفس بالنسبة الى الموضوعات الزمانية ايضاً

٣ وايضاً انما تعقل الله ونحبه بحسب موهبة النعمة فلو كانت صورة الثالث تُعتبر في النفس بحسب تذكر الله وتعقله وارادته اي محبته لم تكن صورة الله حاصلة في الانسان بالطبع بل بالنعمة فلم تكن مشتركة في جميع الناس ٤ وايضاً ان القديسين الحاصلين في الوطن قرييون جداً الى صورة الله باعتبار رؤية المجد ومن ثم قيل في ٢ كور ٣: ١٨ « تتحول الى تلك الصورة بعينها من مجد الى مجد » ورؤية المجد تدرك بها الزمانيات . فإذا صورة الله تعتبر فينا بالنسبة الى الزمانيات ايضاً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٤ ب ١٢ « ليست صورة الله في العقل من حيث يتذكر ويجب ويعقل ذاته بل من حيث يقدر ايضاً ان يتذكر ويعقل ويجب الله الذسي صنع » فبالأولى اذن لا تعتبر صورة الله في العقل بالنسبة الى موضوعات أخرى

والجواب ان يقال ان الصورة تتضمن المشابهة البالغة من وجه ما الى تمثيل النوع كما تقدم في ف ٢ و ٢ فوجب من ثم ان تعتبر صورة الثالث الالهي في النفس بالنسبة الى شي يمثل الاقائيم الالهية بالتشثيل النوعي على حسب طاقة الخليقة والاقائيم الالهية لتمام اعتبار صدور الكلمة عن القائل والمحبة عن كليهما

كما مرّ في الفصل السابق وكلمة الله تولد من الله باعتبار معرفته نفسه والمحبة تصدر عن الله باعتبار محبته لنفسه . وواضح ان اختلاف الموضوعات يحدث اختلافًا في نوع الكلمة والمحبة لان الكلمة المتصورة عند عقل الانسان في حق الحجر والمتصورة في حق الفرس ليستا متعدتين نوعًا في عقل الانسان وكذا ليست محبتيهما متحدة نوعًا . فاذا انما تُعتبر الصورة الالهية في الانسان من جهة الكلمة المتصورة في حق معرفة الله ومن جهة المحبة المنبعثة من هناك فاذا انما تُعتبر صورة الله في النفس من جهة ما يتجه او ما من شأنه ان يتجه الى الله . والعقل يتجه الى شيء على نحوين بالقصد والمباشرة وبالتبعية والواسطة كما يقال لمن ينظر في صورة انسان في المراة انه يتجه الى ذلك الانسان ومن ثمّ قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٤ ب ٨ «العقل يتذكر ويعقل ويجب ذاته واذا نظرنا الى ذلك فقد نظرنا الى الثالث الذي ليس هو الله بل صورة الله» وليس ذلك لاتجاه العقل الى نفسه مطلقاً بل من حيث يقدر بذلك ان يتجه ايضاً الى الله كما يتضح من الشهادة الموردة في المعارضة

اذا اجيب على الاول بان حقيقة الصورة لا يجب ان يُعتبر فيها صدور شيء عن شيء فقط بل صدور ماذا عن ماذا اي صدور كلمة الله عن معرفة الله

وعلى الثاني بانه يوجد في النفس كلها ثالث ما لكن لا بحيث يُطلب من دون فعل الزمانيات والنظر في الازليات امر ثالث يتم به الثالث كما قيل هناك بعد الكلام المورّد بل ان ذلك الجزء النطقي الحاصل من جهة الزمانيات وان امكن وجود الثالث فيه الا انه يتمتع ان يوجد فيه صورة الله كما قيل هناك بعد ذلك لان معرفة هذه الزمانيات عارضة في النفس والملكات التي تُعرف بها الزمانيات ايضاً ليست حاضرة دائماً بل قد تكون حاضرة وقد تكون متذكّرة فقط حتى بعد

ابتداء حضورها ايضاً كما يتضح ذلك في الايمان الذي يحصل لنا بحسب الزمان في هذه الحال الحاضرة واما في حال السعادة المستقبلية فلن يبق فينا الايمان بل تذكر الايمان فقط

وعلى الثالث بان معرفة الله ومحبة الثوابية لا تحصل الا بالنعمة غير ان هناك معرفة ومحبة طبيعية كما مرّ في ف ٤ وقدرة العقل على استعمال النطق لاجل تعقل الله طبيعية باعتبار ما قدمنا من ان صورة الله تبقى دائماً في العقل سواء كانت ضعيفة جداً وقريبة من العدم كما في الذين ليس لهم استعمال النطق او مظلة وشوهاً كما في الخطاة او مضبوطة وجميلة كما في الابرار على ما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٤ ب ٤

وعلى الرابع بان الزمانيات ستري بروية المجد في الله فتكون رؤيتها راجعة الى صورة الله وهذا ما اراده اوغسطينوس بقوله في الكتاب المتقدم ذكره ب ١٤ « ان تلك الطبيعة التي يقتبط العقل باتصاله بها سيرى فيها كل ما يراه على حال غير متغيرة » لان حقائق جميع المخلوقات موجودة ايضاً في الكلمة الغير المخلوقة

الفصل التاسع

هل يليق تمييز المثال عن الصورة

يُخطئ الى التاسع بان يقال : يظهر انه ليس يليق تمييز المثال عن الصورة اذ ليس يليق تمييز الجنس عن النوع . ونسبة المثال الى الصورة نسبة الجنس الى النوع لانه « كلما وجدت الصورة وجدت المشابهة ولا يعكس » كما في كتاب ٨٣ مب ٧١ فاذا ليس يليق تمييز المثال عن الصورة

٢ وايضاً ان حقيقة الصورة لا تعتبر من جهة تمثيل الاقانيم الالهية فقط بل من جهة تمثيل الذات الالهية ايضاً الذي يقتضي الخلود وعدم التجزئ . فاذا ليس يليق ان يقال ان محل المثال هو الذات لكونها خالدة وغير متميزة ومحل الصورة

ما سواها

٣ وايضاً ان صورة الله في الانسان على ثلاثة انواع صورة الطبيعة وصورة النعمة وصورة المجد كما مر في ف ٤ : والبراءة والبرارة ترجع الى النعمة . فإذا ليس يليق ان يقال ان الصورة تُعتبر بحسب الذكر والتعقل والارادة والمثال يعتبر بحسب البراءة والبرارة

٤ وايضاً ان معرفة الحق ترجع الى التعقل ومحبة الفضيلة ترجع الى الارادة . والتعقل والازادة ركنان للصورة . فإذا ليس يليق ان يقال ان محل الصورة معرفة الحق ومحل المثال محبة الفضيلة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٥١ « لم يذهب بعض دون وجه من الصواب الى ان المراد بقوله على صورته ومثاله امران لانه لو كان المراد بذلك امراً واحداً لا يجزئى باسم واحد »

والجواب ان يقال ان المثال او المماثلة وحدة ما لحصوله عن الواحد بالكييفية كما في الالهيات لكه م ٢٠ ولما كان الواحد من الامور العامة الشاملة كان مشتركاً بين جميع الاشياء وجاز صدقه على كل فرد منها كالخير والحق فإذا كما يجوز ان يعتبر الخير سابقاً على كل شيء جزئي ولاحقاً له من حيث يدل على كماله كذلك الحال في المثال بالنسبة الى الصورة فان الخير سابق على الانسان من حيث ان الانسان خير جزئي وهو ايضاً لاحق له من حيث نقول لانسان مخصوص انه خير باعتبار كماله في الفضيلة وكذا المثال فانه يعتبر سابقاً على الصورة من حيث هو اعم منها كما تقدم في ف ١ ويعتبر ايضاً لاحقاً لها من حيث يدل على كمالها ، لأننا نقول لصورة شيء انها مماثلة له او غير مماثلة له من حيث مثله تمثيلاً كاملاً او ناقصاً . اذا تمهد ذلك جاز اعتبار المثال منحاذاً عن الصورة من وجهين اولاً من حيث هو سابق عليها واعم منها وبهذا الوجه يعتبر المثال بحسب امور اعم من

خاصيات الطبيعة العقلية اللواتي بحسبهن تُعتبر الصورة حقيقةً وعلى هذا قيل في كتاب ٨٣ مب ٥١ « لا مراة في ان الروح اي العقل مصنوع على صورة الله » واما سائر ما في الانسان اي ما يختص باجزاء النفس السافلة او بالبدن ايضاً فذهب بعض الى انه مصنوع على مثال الله . وبهذا الاعتبار ايضاً قيل في كتاب كمية النفس ب ٢ ان مثال الله يُعتبر في النفس من حيث هي غير فاسدة لان الفاسد وغير الفاسد فصلان للموجود المشترك . وثانياً من حيث يدل على تمثيل الصورة وكما لها وبهذا الاعتبار قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ب ٢ ١٢ « ان قوله على صورة الله يدل على كونه عقلياً ومختاراً ورب فعله وقوله على مثال الله يدل على كونه مشابهاً له في الفضيلة بحسب الطاقة البشرية » والى ذلك يرجع ما يقال من ان المثال يرجع الى محبة الفضيلة اذ ليس فضيلة دون محبة الفضيلة

إذا اجيب على الاول بان المثال لا يفارق الصورة باعتبار حقيقته المشتركة لانه بهذا الاعتبار داخل في حقيقة الصورة بل باعتبار عدم بلوغ مثال ما الى حقيقة الصورة او باعتبار كونه مكمل للصورة

وعلى الثاني بان ماهية النفس ترجع الى الصورة من حيث تمثل الذات الالهية باعتبار ما هو خاص بالطبيعة العقلية لا باعتبار الاحوال اللاحقة لمطلق الموجود كالبسطة وعدم الانحلال

وعلى الثالث بان من الفضائل ايضاً ما هو حاصل للنفس بالطبع ولو بحسب بعض مبادئه وهذا يجوز اعتبار مثال طبيعي بحسبه . على انه ليس يمتنع ان ما يقال له صورة باعتبار يقال له مثال باعتبار آخر

وعلى الرابع بان محبة الكلمة التي هي المعرفة المحبوبة ترجع الى حقيقة الصورة واما محبة الفضيلة فتخرج الى المثال كما ترجع اليه الفضيلة

المبحث الرابع والتسعون

في حالة الانسان الاول من جهة العقل - وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في حالة الانسان الاول واولاً من جهة النفس ثم من جهة البدن اما من جهة النفس فيبحث عن امرين اولاً عن حالة الانسان من جهة العقل وثانياً عن حالته من جهة الارادة . فالاول بدور البحث فيدر على اربع مسائل - ١ في ان الانسان هل رأى الله بالذات - ٢ هل قدر ان يرى الجواهر المتفارقة اي الملائكة - ٣ هل كان له علم بجميع الاشياء - ٤ هل كان ممكناً له ان يخطئ او يتخددع

الفصل الاول

في ان الانسان الاول هل رأى الله بالذات

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظن ان الانسان الاول رأى الله بالذات لان سعادة الانسان قائمة برؤية الذات الالهية والانسان الاول « لما كان في جنة عدن كان عائشاً سعيداً غنياً في كل شيء » كما قال الدهشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ١١ وقال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ١٠ « لو كان للناس اميال كالتي لنا الآن فكيف كانوا سعداء في ذلك المكان السعيد الذي لا يستقصيه وصف واصف وهو جنة عدن » فاذا الانسان الاول رأى الله بالذات في جنة عدن

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره « كان الانسان الاول حاصلاً على كل ما تقدر الارادة الصالحة ان تحصل عليه » والارادة الصالحة لا تقدر ان تحصل على شيء افضل من رؤية الذات الالهية . فاذا كان الانسان يرى الله بالذات

٣ وايضاً ان رؤية الله بالذات هي رؤيته لا بواسطة ولا بلفظ . والانسان في حال البرارة رأى الله دون واسطة كما قال المعلم في كتاب الاحكام ٤ تم ١ وقد رآه ايضاً دون لفظ لان اللفظ يتضمن ظلمة كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٥ ب ٩ . والظلمة انما دخلت بالخطيئة . فاذا الانسان الاول رأى الله بالذات في الحالة الأولى

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ا كور ١٥ : ٤٦ « لم يكن الروحاني أولاً بل الحيواني » ورؤية الله بالذات اعظم الاشياء روحانية . فاذا الانسان الاول لم ير الله بالذات في حال الحياة الحيوانية الاول

والجواب ان يقال ان الانسان الاول لم ير الله بالذات في تلك الحالة الطبيعية من الحياة الا ان يقال انه رآه في حال الجذب حين اوقع الله سباتاً على آدم كما في تك ٢ وتحقيق ذلك انه لما كانت الذات الالهية هي نفس السعادة كانت نسبة عقل من يرى الذات الالهية الى الله كنسبة كل انسان الى السعادة وواضح انه ليس يقدر انسان ان يميل بارادته عن السعادة فان الانسان يطلب السعادة ويهرب عن الشقاوة طبعاً وضرورة فاذا تمتنع على كل من يرى الله بالذات ان يميل بارادته عن الله اي ان يخطئ ولهذا كانت جميع الذين يرون الله بالذات يرسخون في محبة الله بحيث يعصمون من الخطيئة واذ كانت آدم قد خطيء فواضح انه لم يكن يرى الله بالذات الا انه مع ذلك كان يعرف الله معرفة اعلى من معرفتنا الحاضرة وهكذا كانت معرفته واسطة على نحو ما بين معرفة الحالة الحاضرة ومعرفة الوطن التي بها يرى الله بالذات . ولتوضيح ذلك يجب ان يُعتبر ان رؤية الله بالذات قسمة لرؤيته بالخليقة وكلما كانت الخليقة اعلى واشبه بالله كانت رؤية الله بها اجلى كما ان الانسان يرى رؤية اكمل في المرأة التي تكون صورته فيها اظهر وبذلك يتضح ان رؤية الله بالآثار المعقولة اعلى جداً من رؤيته بالآثار

المحسوسة والجسمانية . والمحسوسات تُذهِلُ الإنسان وتُشغله في حال هذه الحياة فتعوقه عن ان ينظر في الآثار المعقولة نظراً كاملاً وجلياً . لكنه قيل في جا ٣٠: ٧ « صَنَعَ اللهُ الْإِنْسَانَ مُسْتَقِيمًا » واستقامة الإنسان المصنوع من الله قائمة بخضوع الآدنى للأعلى وعدم امتناع الأعلى بالآدنى فإذا لم تكن الأشياء الخارجة تعوق الإنسان الأول عن ان ينظر نظراً جلياً وثابتاً في الآثار المعقولة التي كان يدركها بأشراق الحق الأول ادراكاً طبعياً او فيضياً ومن ثَمَّ قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١١ ب ٣٣ « ربما كان الله في اول الامر يكلم الإنسانين الأولين كما يكلم الملائكة وذلك بأنارته اذهانهم بالحق النير المتغير وان كانوا لا يدركان بذلك من الذات الالهية مقدار ما يدركه الملائكة » فإذا كان الإنسان الأول يدرك الله بأناره المعقولة ادراكاً اجلي من ادراكنا الحاضر

إذا اجيب على الاول بان الإنسان لم يكن في جنة عدن سعيداً بتلك السعادة الكاملة التي كانت معدة لان ينتقل اليها والقائمة بروية الذات الالهية بل كان له نوع من السعادة كما قال اوغسطينوس في الكتاب المذكور ب ١٨ من حيث كان له نوع من البرارة والكمال الطبيعيين

وعلى الثاني بان الارادة الصالحة هي الارادة المنتظمة ولو اراد الإنسان الاول ان يحصل في حال الاستحقاق على الثواب الذي كان موعوداً به لم تكن ارادته منتظمة

وعلى الثالث بان الوسطة ضربان ما يرى بها الشيء بمجرد رؤيتها كالمرآة التي بها يرى الإنسان بمجرد رؤيتها وما بمعرفتها يتوصل الى معرفة مجهول ما كالحلد الاوسط في البرهان والله كان يرى دون هذه الوسطة لكن لا دون الوسطة الأولى لانه لم يكن واجباً ان يتوصل الإنسان الاول الى معرفة الله ببرهان مأخوذ من أثر ما كما هو واجب عندنا بل كان يعرف الله على حسب حاله

يجرد معرفته آثاره وخصوصاً المعقولة وكذلك يجب ان يُعتبر ان الظلمة المدلول عليها ضمناً باسم اللغز تحمل معنيين احدهما ان كل خليفة مظلمة نوعاً من الظلمة بالنسبة الى الضياء الالهي الغير المحدود وبهذا المعنى كان آدم يرى الله باللغز لانه كان يراه بأثره المخلوق والآخر ان يكون المراد بها الظلمة التي تبعث الخطيئة اي من حيث يُعاق الانسان بانشغاله بالمحسوسات عن النظر في المعقولات وبهذا المعنى لم يرَ آدم الله باللغز

الفصل الثاني

في ان آدم هل رأى الملائكة بالذات في حال البرارة

يُتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان آدم رأى الملائكة بالذات في حال البرارة فقد قال غريغوريوس في كتاب المحاوره ٤ ب ١ « لا شك ان الانسان الاول كان من عادته ان يحتظي بمخاطبة الله ويخالط ارواح الملائكة الاخبار بطهارة قلبه وعلو رويته »

٢ وايضاً ان اتصال النفس بالبدن الفاسد الذي يتقلها كما في حك ٩ عائق لها في الحال الحاضرة عن معرفة الجواهر المفارقة ولذلك كانت النفس المفارقة تقدر ان ترى الجواهر المفارقة كما مر في مب ٨٩ ف ٢ ونفس الانسان الاول لم تكن مثقلة بالبدن اذ لم يكن فاسداً . فاذا كانت قادرة ان ترى الجواهر المفارقة

٣ وايضاً ان نفساً مفارقة تعرف نفساً اخرى بمعرفتها ذاتها كما في كتاب العلل قض ١٣ ونفس الانسان الاول كانت تعرف ذاتها . فاذا كانت تعرف سائر الجواهر المفارقة

لكن يعارض ذلك ان طبيعة نفس آدم كانت نفس طبيعة انفسنا . وتعمل الجواهر المفارقة ليس الان مقدوراً لانفسنا . فكذا اذا لم يكن مقدوراً لنفس الانسان الاول

والجواب ان يقال ان حالة النفس الانسانية تختلف من جهتين اولاً من جهة اختلاف طريقة الوجود الطبيعي وبهذا الوجه تختلف حالة النفس المفارقة البدن عن حالة النفس المتصلة به وثانياً من جهة السلامة والفساد مع بقاء طريقة الوجود الطبيعي على حال واحدة وبهذا الوجه تختلف حالة البرارة عن حالة الانسان بعد الخطيئة لان نفس الانسان كانت في حالة البرارة معدة لتكامل البدن وتديره كما هي الآن ايضاً وبناءً على هذا قيل ان الانسان الاول صار نفساً حية اي موتية البدن الحيوة الحيوانية على انه انما كان حاصلًا على كمال هذه الحيوة من حيث ان بدنه كان خاضعاً بالكلية لنفسه غير عائق لما عن شيء كما مر في الفصل السابق ووضح تماماً تقدم في مب ٨٤ ف ٧ انه من طريق ان النفس معدة لتدبير البدن وتكميله من جهة الحيوة الحيوانية يلائم نفسنا طريقة التعقل الحاصلة بالالتفات الى الصور الخيالية فاذا كذلك كانت هذه الطريقة من التعقل ملائمة لنفس الانسان الاول ايضاً . على انه باعتبار هذه الطريقة من التعقل لتحرك النفس على ثلاث درجات كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مق ٢ و ٧ الاولى باعتبار رجوع النفس من الامور الخارجية على ذاتها والثانية باعتبار ارتفاعها الى الاتصال بالقوى العالية المتحدة وهي الملائكة والثالثة باعتبار وصولها الى ما وراء ذلك من الخبر الذي هو فوق جميع الخبرات وهو الله فباعتبار الحركة الاولى التي بها تنتقل النفس من الاشياء الخارجية الى ذاتها تستكمل معرفة النفس لان لفعل النفس العقلي نسبة طبيعية الى ما هو خارج عنها كما مر في مب ٨٤ ف ٦ فبمعرفة يمكن ان يعرف فعلنا العقلي معرفة كاملة كما يعرف الفعل بموضعه وبالفعل العقلي يمكن ان يعرف العقل الانساني معرفة كاملة كما تعرف القوة بفعلها الخاص . واما في الحركة الثانية فليس يوجد معرفة كاملة لانه لما كان الملاك لا يعقل بالالتفات الى الصور الخيالية بل بطريقة اعلى جداً كما مر في مب

٥٥ ف ٢ لم تكن طريقة المعرفة المتقدم ذكرها التي بها تعرف النفس ذاتها تؤدي بالكفاية الى معرفته واما الحركة الثالثة فبالأولى لا ينتهي بها الى المعرفة الكاملة لان الملائكة ايضاً لا يقدرّون بمعرفتهم انفسهم ان يتوصلوا الى معرفة الجوهر الالهي لفرط مجاوزته لهم . اذا تمهد ذلك فنفس الانسان الاول لم تكن تقدر ان ترى الملائكة بذواتهم الا انها كانت تعرفهم بطريقة اعلى من طريقة معرفتنا لان معرفتها للعقولات الباطنة كانت ايقن وارضخ من معرفتنا وبناءً على علو معرفتها هذا قال غريغوريوس انها تتخالط ارواح الملائكة

وبذلك يتضح الجواب على الاول

واجيب على الثاني بان قصور نفس الانسان الاول عن تعقل الجواهر المفارقة لم يكن بسبب ثقل البدن بل بسبب انحطاط الموضوع الذي هو طبيعي لها عن علو مرتبة الجواهر المفارقة واما قصورنا نحن عن ذلك فللكلا الامرين

وعلى الثالث بان نفس الانسان الاول لم تكن قادرة بمعرفتها ذاتها على الوصول الى معرفة الجواهر المتفارقة كما تقدم في جرم الفصل لان كل جوهر مفارق ايضاً انما يعرف غيره من الجواهر المفارقة بالطريقة الملائمة لحاله

الفصل الثالث

في ن الانسان الاول هل كان له علم جميع الاشياء

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الانسان الاول لم يكن له علم جميع الاشياء لانه لو كان له ذلك لم يخل ان يكون قد حصل له اما بالصور المستفادة او بالصور الطبيعية او بالصور المفاضة . لكنه لم يحصل له ذلك بالصور المستفادة لان المعرفة بهذه الصور تحصل عن التجربة كما في الالهيات ك ١ وهو لم تكن حصلت له حينئذ تجربة جميع الاشياء ولا بالصور الطبيعية ايضاً لانه كان له نفس طبيعتنا ونفسنا « كصغيرة لم يكتب فيها شي » كما في كتاب النفس ٣ م

١٤. ثم لو كان حصل له ذلك بالصور المفاضة لكان علمه بالاشياء مغايراً في الحقيقة لعلمنا الذي نستفيدة من الاشياء

٢. وايضاً ان لجميع الاشخاص المتعددة بالنوع طريقة واحدة لادراك الكل . وسائر الناس ليس يحصل لهم في حال وجودهم علم جميع الاشياء بل يكتسبونه تدريجاً بحسب طريقتهم . فإذا كذلك آدم لم يحصل له حالاً جُبلَ علم جميع الاشياء . وايضاً انما خُلِقَ الانسان على حال هذه الحيوة الحاضرة لتزداد نفسه علماً واستحقاقاً ولذلك فيما يظهر اتصلت النفس بالبدن والانسان كان في تلك الحال قابلاً لان يزداد استحقاقاً . فإذا كان قابلاً لان يزداد علماً بالاشياء . فإذا لم يكن له علم جميع الاشياء

لكن يعارض ذلك ان آدم وضع اسماء لجميع الحيوانات كما في تك ٢ . واسماء الاشياء يجب ان تكون مناسبة لطبائعها . فإذا كان آدم يعلم طبائع جميع الحيوانات وبجامع الحجة كان يعلم جميع الاشياء الأخر

والجواب ان يقال ان الكامل متقدم بالرتبة الطبيعية على الناقص كما ان الفعل ايضاً متقدم على القوة لان ما بالقوة لا يخرج الى الفعل الا بوجوده بالفعل ولما كانت الاشياء أبدعت في البدء من الله لا لتوجد في نفسها فقط بل لتكون مبادئ لغيرها ايضاً صدرت على حال كاملة لتقدر ان تكون فيها مبادئ لغيرها . والانسان يقدر ان يكون مبدأ لآخر لا بالتوليد الجسماني فقط بل بالتعليم والتدبير ايضاً ولهذا كما أبدع الانسان الاول كاملاً في البدن يقدر حالاً على التوليد كذلك أبدع ايضاً كاملاً في النفس يقدر حالاً على تعليم غيره وتدييره وليس لاحد ان يعلم ما لم يكن هو عالماً ومن ثمَّ أبدع الانسان الاول من الله عالماً بجميع الاشياء التي من شأن الانسان ان يتعلمها وهي جميع تلك الاشياء الموجودة بالقوة في المبادئ الأولى البيئة بانفسها اي جميع ما يقدر الناس ان يعرفوه بالقوة الطبيعية

ثم ان تدبير الانسان لحياته وحيوة غيره لا يقتضي معرفة ما يمكن معرفته بالقوة الطبيعية فقط بل معرفة ما لا تتصل اليه المعرفة الطبيعية ايضاً من حيث ان حيوة الانسان متجهة الى غاية فائقة الطبع كما انه لا بد لنا في تدبير حياتنا من معرفة عقائد الايمان ومن ثم فالانسان الاول قد تلقى من معرفة هذه الامور الفائقة الطبع مقدار ما كان ضرورياً لتدبير الحيوة الانسانية باعتبار تلك الحال .
واما سائر الاشياء التي لا يمكن للانسان معرفتها بالاجتهاد الطبيعي ولا هي ضرورية لتدبير الحيوة البشرية فالانسان الاول لم يعرفها وذلك بخواطر الناس وافكارهم وكالحوادث المستقبلية وبعض الجزئيات كعدد حصى النهر ونحو ذلك اذا اجيب على الاول بان الانسان الاول حصل له علم جميع الاشياء بالصور المفاضة من الله ولم يكن ذلك العلم مع هذا مغايراً في الحقيقة لعلنا كما ان العينين اللتين وهبهما المسيح للاكمة لم تكونا مغايرتين في الحقيقة للاعين التي اصدرتها الطبيعة

وعلى الثاني بانه كان واجباً ان يكون لآدم من حيث كان الانسان الاول شيء من الكمال لا يناسب سائر الناس كما يتضح مما تقدم في جرم الفصل
وعلى الثالث بان آدم لم يكن قابلاً لان يزداد علماً باعتبار عدد المعلومات الطبيعية بل باعتبار طريقة المعرفة لان ما كان يعلمه بالطريقة العقلية كان قابلاً لان يعلمه بعد ذلك بالتجربة واما المدارك الفائقة الطبع فكان قابلاً لان يزداد علماً بها باعتبار عددها ايضاً باوجية جديدة كما يزداد علم الملائكة ايضاً باشرافات جديدة . ومع ذلك ليس حكم ازدياد الاستحقاق والعلم واحداً اذ ليس بعض الناس مبداً لبعض في الاستحقاق كما ان بعضهم مبداً لبعض في العلم



الفصل الرابع

في ان الانسان هل كان ممكناً في الحالة الأولى ان ينخدع
يُخطئ الى الرابع بان يقال: يظهر ان الانسان كان ممكناً في الحالة الأولى ان
ينخدع فقد قال الرسول في ١ تيمو ٢: ١٤ ان «المرأة أُغْوِيَتْ فوقت سبغ
التعدي»

٢ وايضاً قال المعلم في كتاب الاحكام ٢ تم ٢١ «انما لم تخف المرأة من الحية
عندما رأتها لتكلم لانها ظنت ان الله اناها قوة النطق» وهذا لم يكن صحيحاً.
فاذا قد انخدعت المرأة قبل الخطيئة

٣ وايضاً من الطيبي انه كلما كان شيء ابعد عن البصر كان إبصاره أقل.
وطبيعة العين لم تضعف بالخطيئة. فاذا كان الامر كذلك في حال البرارة. فاذا
كان ممكناً ان ينخدع الانسان في مقدار المرئي كما ينخدع الآن

٤ وايضاً قال ارغستينوس في شرح تك ل ١٢ ب ٢ «النفس تعتقد في الحلم
خيال الشيء نفس الشيء» وقد كان ممكناً للانسان في حال البرارة ان ياكل
ويناوم ويحلم. فاذا كان ممكناً ان ينخدع باعتقاده خيالات الاشياء نفس الاشياء
٥ وايضاً لم يكن ممكناً للانسان الاول ان يعلم افكار الناس والحوادث المستقبلية
كما تقدم في الفصل السابق فلو قال له قائل شيئاً من ذلك باطلاً لا ينخدع به
لكن يعارض ذلك قول ارغستينوس في كتاب الاختيار ٣ ب ١٨ «ان
اخذ الحق بالباطل ليس من طبع الانسان المخلوق بل من عقاب اذالك»

والجواب ان يقال ان بعضاً قالوا بان الانخداع يحتمل معنيين احدهما ان يكون
المراد به اعتباراً ضعيفاً يعتبر صاحبه الباطل حقاً دون اعتقاده والثاني ان يكون
المراد به الاعتقاد الثابت فما كان آدم يعلمه كان ممتنعاً قبل الخطيئة انخداعه به
باحد المعنيين المذكورين واما ما لم يكن يعلمه فكان يجوز انخداعه به بالمعنى

الأول وانما قالوا هذا لان اعتبار الباطل في ذلك ليس فيه ضررٌ للانسان وكذا
ليس فيه حرجٌ عليه لعدم التهور في اعتقاده والتمسك به . لكن هذا القول غير
لائق بكل الحالة الأولى لانه في تلك الحالة كان يمكن اجتناب الخطيئة دون
عناء وما دام ذلك لم يكن ممكناً اصلاً حدوث شرٍّ ما كما قال اوغسطينوس في
مدينة الله ك ١٤ ب ١٠ ومن الواضح انه كما ان الحق هو خير العقل كذلك الباطل
هو شرٌّ كما في الحقائق ك ٦ ب ٢ فاذا ما دام حال البرارة كان يمتنع اعتبار
عقل الانسان شيئاً من الباطل حقاً لانه كما ان اعضاء بدن الانسان كانت خالية
من كمالٍ ما كالضياء مثلاً دون ان يكون ثمة شرٌّ ما كذلك جاز ان يخلو العقل
عن معرفة ما دون ان يكون ثمة اعتبارٌ للباطل . ويظهر ذلك ايضاً من استقامة
الحالة الأولى لانه ما دامت النفس خاضعة لله كانت الاجزاء الساقطة في الانسان
خاضعةً للاجزاء العالية وغير عائقة لها وواضح مما تقدم في مب ٨٥ ف ٦ ان العقل
صادقٌ دائماً في حق موضوعه الخاص فهو اذن ليس يتخذع اصلاً من نفسه
وكل خداعٍ فانما يعرض له من جزءٍ سافلٍ كالخيال ونحوه ولذلك نجد انه متى لم
تكن القوة الحاكمة الطبيعية متعطلة لا تنفرد بهذه الخيالات بل انما تنفرد بها متى
كانت القوة الحاكمة متعطلة كما هو ظاهرٌ في النائمين . فقد وضح اذن ان استقامة
الحالة الأولى لم تكن تحتل ضلال العقل في امرٍ ما

إذا اجيب على الاول بان اغواء المرأة وان كان متقدماً على خطيئة الفعل
المظاهر الا انه كان لاحقاً لخطيئة الكبرياء الباطنة فقد قال اوغسطينوس في شرح
تلك ١١ ب ٣٠ « لو لم يكن حب التسلط وروح العجب لاعتبأ بقلب المرأة لما
صدقت كلام الحية »

وعلى الثاني بان المرأة ظننت ان الحية أوتيت قوة النطق لا بالطبع بل بفعلٍ
فائق الطبع . على انه ليس من الضرورة ان يعول على كلام معلم الاحكام في

هذه المسئلة

وعلى الثالث بانه لو تمثل لحس الانسان الأول او لحباله شي على خلاف ماهو في الحقيقة لما انخدع بذلك لانه كان يهتدي الى الحق بحكم النطق وعلى الرابع بان ما يعرض في حال النوم لا يُعتبر من افعال الانسان مخلوه في تلك الحال عن استعمال النطق الذي هو فعل الانسان الخاص وعلى الخامس بانه لو قيل للانسان في حال البرارة شي باطل من الحوادث المستقبلية او خواطر القلوب لما اعتقده كذلك بل لا اعتقد انه ممكن ان يكون كذلك وليس هذا تصديقاً للباطل . او يقال ان الله كان يعضده حينئذٍ لئلا يضل في ما لم يمكن بعلمه ولا اعتراض بما اورده بعض من انه عندما وردت عليه التجربة لم يُعْضد بما يمنع ضلاله مع انه كان حينئذٍ في غاية الحاجة لانه كان قد خطئ قبل ذلك بفكره ولم يستنجد الله



البحث الخامس والتسعون

في ما يتعلق بارادة الانسان الأول اي في نعمته وبرارته— وفيه اربعة فصول ثم يجب النظر في ما يتعلق بارادة الانسان الاول وهو على قسمين الاول في نعمة الانسان وبرارته والثاني في استعمال البرارة بتسلطه على ما سواه . اما الاول فالبحث فيه بدور على اربع مسائل — ١ في ان الانسان الاول هل خُلِقَ في حال النعمة — ٢ هل كان فيه في حال البرارة انفعالات نفسانية — ٣ هل كان حاصلاً على جميع الفضائل — ٤ هل كانت افعاله استثنائية كما هي الآن

الفصل الاول

في ان الانسان الاول هل خُلِقَ في حال النعمة
يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان الانسان الاول لم يُولَدْ في حال النعمة

فقد قال الرسول في ١ كور ١٥: ٤٥ موضعاً الفرق بين آدم والمسيح «جعل آدم الأول نفساً حيةً وآدم الأخير روحاً حياً». والروح إنما يجي بالنعمة. فإذا لم يخلق في حال النعمة إلا المسيح

٢ وإيضاً قال أوغسطينوس في كتاب مسائل العهد العتيق والجديد مس ١٢٣ ان آدم لم يحصل على الروح القدس. وكل من كان حاصلاً على النعمة فهو حاصل على الروح القدس. فإذا لم يخلق آدم في حال النعمة

٣ وإيضاً قال أوغسطينوس في كتاب السقوط والنعمة ب ١٠ ان «الله ربّ حيوة الملائكة والناس على وجه يبين لهم فيه أولاً قوة اختيارهم ثم قوة فضل نعمته وقضاء عدله» فإذا قد فطر الله أولاً الانسان والملاك في حال الاختيار الطبيعي فقط ثم افاض عليهما النعمة

٤ وإيضاً قال المعلم في كتاب الاحكام ٢ تم ٢٤ ان «الانسان قد أُمدَّ حين خلقه بما كان قادراً ان يثبت به لئلا يكون قادراً ان يزداد به» ومن أُوتي النعمة فهو قادراً ان يزداد بالاستحقاق. فإذا الانسان الاول لم يخلق في حال النعمة ٥ وإيضاً لابدّ لقبول نعمة من رضى القابل لانه بذلك يتم قران روحاني بين الله والنفس. وليس يرضى النعمة الا الموجود السابق. فإذا لم يقبل الانسان النعمة في أول ان من خلقه

٦ وإيضاً ان بعد الطبيعة عن النعمة أكثر من بعد نعمة عن المجد اذ ليس المجد شيئاً سوى النعمة المكتناة. والنعمة في الانسان كانت سابقة على المجد. فإذا بالأولى كانت الطبيعة سابقة على النعمة

لكن يدرض ذلك ان نسبة الانسان والملاك الى النعمة سواء. والملاك خلق في حال النعمة فقد قال أوغسطينوس في مدينة الله ك ١٢ ب ٩ ان الله ركّب في الملائكة الطبيعة وافاض عليهم النعمة معاً. فإذا كذلك الانسان خلق في حال

النعمة

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان الانسان الاول لم يُخلَق في خال
النعمة ولكنه أُوتي النعمة بعد ذلك قبل ان يخطئ . وقد ورد في كثير من
اقوال القديسين ما يؤيد ان الانسان كان حاصلاً على النعمة في حال البرارة .
اما كونه اُبدع ايضاً في حال النعمة كما ذهب آخرون فيظهر ان هذا يقتضيه
الاستقامة التي فُطِرَ عليها الانسان في الحال الأولى كقوله في جا ٣٠: ٧ «صَنَعَ
اللهُ الانسان مستقيماً» لان هذه الاستقامة كانت نائمة بخضوع العقل لله وخضوع
القوى السافلة للعقل وخضوع البدن للنفس . والخضوع الاول كان علة الخضوع
الثاني والثالث لانه ما دام العقل خاضعاً لله كانت القوى السافلة خاضعة له كما
قال اوغسطينوس في كتاب غفران الخطايا اب ١٦ وواضح ان خضوع البدن
لنفس وخضوع القوى السافلة للعقل لم يكن طبعياً والألبي بعد الخطيئة لان
المواهب الطبيعية بقيت بعد الخطيئة حتى في الشياطين كما قال ديرنيسيوس في
الاسماء الالهية ب ٤٩ فاذاً واضح ايضاً ان ذلك الخضوع الاول الذي كان
العقل خاضعاً به لله لم يكن بحسب الطبيعة فقط بل بحسب موهبة النعمة الفائقة
الطبيعة ايضاً لامتناع ان يكون المعلوم اقوى من العلة ومن ثم قال اوغسطينوس
في مدينة الله ل ١٣ ب ١٣ «بعد ان تعدّيا الامر فارقتما النعمة الالهية حالاً
نفجلا من عري ابدانها لانهما شعرا بحركة تترد لهما واعتبرا قصاصاً لتردهما»
ومن ذلك اي من تترد اللحم على النفس عند مفارقة النعمة يستفاد ان القوى
السافلة كانت خاضعة لما عند ما كانت حاصلة على النعمة

اذاً اجيب على الاول بان مراد الرسول بقوله ذلك بيان انه يوجد جسدٌ روحاني
كما يوجد جسدٌ حيواني لان حيوة الجسد الروحاني كان بدوؤها في المسيح الذي هو
«بكر الاموات» كما ان حيوة الجسد الحيواني كان بدوؤها في آدم فاذاً ليس يستفاد

من كلام الرسول ان آدم لم يكن روحانياً في نفسه بل انه لم يكن روحانياً في جسده وعلى الثاني بما قاله اوغسطينوس في الموضع المشار اليه في الاعتراض من انه ليس ينكر ان الروح القدس كان حالاً في آدم بوجه ما حلوله في سائر الابرار الا انه لم يكن فيه كما هو الآن في المؤمنين الذين يتلون الميراث الابدي حالاً بعد الموت

وعلى الثالث بانه ليس يستفاد من كلام اوغسطينوس المورد ان الملاك او الانسان خُلِقَ في حال الاختيار الطبيعي قبل ان حصل على النعمة بل ان الله اراد ان يبين مبلغ قدرة الاختيار فيهم قبل التثبيت ثم ما يدركونه بمساعدة النعمة المثبتة وعلى الرابع بان كلام المعلم مبني على مذهب القائلين بان الانسان لم يُخلَق في حال النعمة بل في حال الطبيعة فقط — او بان الانسان وان كان قد خُلِق في حال النعمة الا ان ازدياد استحقاقه لم يكن له من خلق الطبيعة بل من زيادة النعمة

وعلى الخامس بانه لما لم تكن حركة الارادة متصلت لم يمتنع ان يكون الانسان قد رضي بالنعمة في اول ان من خالقه ايضاً وعلى السادس بان المجد نستحقه بفعل النعمة واما النعمة فلا نستحقها بفعل الطبيعة فليس حكمهما واحداً

الفصل الثاني

في ان الانسان الاول هل كان فيه انفعالات نفسانية

يُخطئ الى الثاني بان يقال: يظهر انه لم يكن في الانسان الاول انفعالات نفسانية لان الانفعالات النفسانية يعرض بحسبها ان « يشتهي الجسد ما هو ضد الروح » وهذا لم يكن في حال البرارة فاذا لم يكن في حال البرارة انفعالات نفسانية

٢ وايضاً ان نفس آدم كانت اشرف من جسده . وجسده لم يكن قابل
الانفعال . فاذا كذلك لم يكن في نفسه انفعالات

٣ وايضاً ان الانفعالات النفسانية تُقَمَّ بالفضيلة الخلقية . وقد كانت الفضيلة
الخلقية كاملة في آدم . فاذا لم يكن فيه اصلاً انفعالات

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك١٤ ب ١٠ « كان فيهما
حبة لله غير متشوشة وانفعالات اخرى نفسانية »

والجواب ان يقال ان محل الانفعالات النفسانية هو الشهوة الحسية التي تتعلق
بالخير والشر فاذا من هذه الانفعالات ما يتعلق بالخير كالحبة واللذة ومنها ما
يتعلق بالشر كالخوف والالام ولما لم يكن في الحالة الاولى شر حاصل او يُحْشَى
حصوله وكان فيها كل ما كان يمكن ان تشتهي الارادة الصالحة ادراكه في الوقت
الحاضر من الخير كما قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره لم يكن في آدم شيء
من تلك الانفعالات المتعلقة بالشر كالخوف والالام ونحوهما ولا شيء من تلك
الانفعالات المتعلقة بالخير الذي ليس حاصلًا ويشتهي حصوله في الوقت الحاضر
كالشهوة المتقدمة . واما تلك الانفعالات التي يمكن تعلقها بالخير الحاضر كاللذة
والحبة او المتعلقة بالخير المستقبل المُشْتَهَى في وقته كالشوق والرجاء الذي لا
يشوبه اضطراب فقد كانت في حال البرارة لكن على خلاف ما هي عليه عندنا
لان الشهوة الحسية التي هي محل الانفعالات ليست خاضعةً فينا للعقل تمام
الخضوع ولذلك قد تكون الانفعالات عندنا سابقةً لحكم العقل وممانعةً منه وقد
تكون لاحقةً له باعتبار خضوع الشهوة الحسية للعقل نوعاً من الخضوع واما في
حال البرارة فقد كانت الشهوة السافلة خاضعةً للعقل تمام الخضوع فلم تكن
الانفعالات النفسانية في تلك الحال اللاحقة لحكم العقل

اذ اُجِيب على الاول بان الجسد انما يشتهي ما هو ضد الروح بسبب ممانعة

الانفعالات للعقل وهذا لم يكن في حال البرارة
وعلى الثاني بان الجسد الانساني انما لم يكن في حال البرارة قابلاً للانفعالات
المناينة للعالة الطبيعية كما سيأتي في مب ٩٧ ف ١ و ٢ وكذا النفس انما لم تكن قابلة
للانفعالات الممانعة للعقل

وعلى الثالث بان الفضيلة الخلقية الكاملة لا ترفع الانفعالات بالكلية بل ترتبها
لان من شأن العفيف ان يشتهي كما يجب وما يجب اشتهاؤه كما في الخلقيات
ك ٣ ب ١١

الفصل الثالث

في ان آدم عن كن حاصلًا على جميع الفضائل

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان آدم لم يكن حاصلًا على جميع الفضائل
لان من الفضائل ما يتجه الى كبح الآلام المفرطة كما يكبح بالعفة الشهوة المفرطة
وبالشجاعة الخوف المفرط . ولم يكن في حال البرارة الآم مفرط . فاذا لم تكن
فيها الفضائل المذكورة ايضاً

٢ وايضاً من الفضائل ما هو بازاء الآلام المتعلقة بالشركا ان الحلم بازاء الغضب
والشجاعة بازاء الجبن وهذه الآلام او الانفعالات لم تكن في حال البرارة كما مر
في الفصل السابق . فاذا لم تكن فيها هذه الفضائل ايضاً

٣ وايضاً ان الندامة فضيلة متعلقة بالخطيئة المقارنة سابقاً والرحمة فضيلة
متعلقة بالمكروه لكنه في حال البرارة لم يكن لخطيئة ولا مكروه . فاذا لم يكن
فيها مثل هذه الفضائل ايضاً

٤ وايضاً ان الثبات فضيلة . وهو لم يكن حاصلًا لآدم بدليل الخطيئة التي
اقتربها في ما بعد . فاذا لم يكن حاصلًا على جميع الفضائل

٥ وايضاً ان الايمان فضيلة . وهو لم يكن في حال البرارة لتضمنه المعرفة الإلهافية

التي يظهر أنها منافية لكمال الحالة الأولى

لكن يعارض ذلك قول أوغسطينوس في خطبة له «ان زعيم الرذائل غلب آدم المصنوع من تراب الارض على صورة الله والتحلي بالطهارة والعفة والمحفوف بالضياء»

والجواب ان يقال ان الانسان كان في حال البرارة حاصلًا بوجه ما على جميع الفضائل وهذا واضح مما تقدم فقد اسلفنا في ف ١ ان استقامة الحالة الأولى كانت قائمة بانقياد القوة العقلية لله وانقياد القوى السافلة للقوة العقلية والفضائل انما هي كالات بها تبعه القوة العقلية الى الله وتصرف القوى السافلة على حسب ترتيب القوة العقلية كما سيأتي لذلك مزيد بيان عند الكلام على الفضائل في اول الثاني م ٦٣ ف ٢ ومن ثمة فاستقامة الحالة الاولى كانت تقتضي ان يكون الانسان حاصلًا بوجه ما على جميع الفضائل — لكن لا بد من اعتبار ان من الفضائل ما ليس يتضمن في حقيقته شيئاً من النقص كالحجة والعدالة وهذه الفضائل كانت حاصلة في حال البرارة مطلقاً بالملكة وبالفعل ومنها ما يتضمن في حقيقته نقصاً اما من جهة الفعل او من جهة الموضوع . فان لم يكن هذا النقص منافياً لكمال الحالة الاولى جاز ان تكون تلك الفضائل موجودة في الحالة الاولى كالايمان الذي يتعلق بما ليس يرى والرجاء الذي يتعلق بما ليس حاصلًا لانه لم يكن من مقتضى كمال الحالة الاولى رؤية الله بذاته والحصول على السعادة القصوى فاذا كان يجوز وجود الايمان والرجاء في الحالة الاولى بالملكة وبالفعل . ولما ان كان النقص الداخل في حقيقة فضيلة ما منافياً لكمال الحالة الاولى فيجوز ان تكون تلك الفضيلة وجدت في تلك الحال بالملكة دون الفعل كما هو ظاهر في الندامة التي هي تالم من الخطيئة المقرقة وفي الرحمة التي هي تالم من المكروه الحال بالغير والالام والذنب والمكروه منافية لكمال الحالة الاولى . فاذا كانت هذه

الفضائل حاصلة عند الانسان الأول بالملكة لا بالفعل لان الانسان الاول كان مستعداً لارتبائهم لو سبقت منه خطيئة ولأن يدفع المكروه على حسب طاقته لوراءه في الغير كما قال الفيلسوف في الخلقيات ٤٤ ان « الحياء من الفعل القبيح انما يعرض للمحترس بشرط لانه مستعد لان يجبل لو فعل شيئاً قبيحاً » اذا اجيب على الاول بان كبح العفة والشجاعة للآلام المفرطة انما هو عارض لها من حيث تجدان الآلام المفرطة في محلها واما شأنهما الذاتي فهو تعديل الآلام وعلى الثاني بان الانفعالات المتعلقة بالشئ انما تنافي كمال الحالة الاولى متى تعلقت بالشئ في نفس صاحبها كالخوف والألم وامامتى تعلقت بالشئ في آخر فلا تنافي كمال الحالة الاولى فقد كان في قدرة الانسان في الحالة الاولى ان يمتنع شرية الشياطين كما كان في قدرته ايضاً ان يحب خيرية الله ومن ثم فالفضائل التي بازاء هذه الانفعالات يجوز ان تكون وجدت في الحالة الاولى بالملكة وبالفعل واما الفضائل التي بازاء الانفعالات المتعلقة بالشئ في صاحبها فاذا كانت بازاء هذه الانفعالات فقط لم يجوز وجودها في الحالة الاولى بالفعل بل بالملكة فقط كالتدانة والرحمة على ما مر في جرم الفصل - على ان هناك فضائل ليست بازاء هذه الانفعالات فقط بل بازاء انفعالات أخرى ايضاً كالعفة التي ليست بازاء الألم فقط بل بازاء اللذة ايضاً والشجاعة التي ليست بازاء الجبن فقط بل بازاء التهور والرجاء ايضاً فجاز ان يكون في الحالة الاولى العفة بالفعل من حيث هي معدلة للذة والشجاعة بالفعل من حيث هي معدلة للتهور او الرجاء لامن حيث هما معدلتان للألم والجبن

وعلى الثالث يتضح الجواب مما تقدم في جرم الفصل

وعلى الرابع بان الثبات يؤخذ بمعنيين احدهما انه فضيلة فيكون المراد به ملكة بها ينتخب متحجب الاستمرار في الخير وبهذا المعنى كان آدم ذا ثبات والثاني انه

حال من احوال الفضيلة فيكون المراد به الاستمرار في فضيلة دون انقطاع وبهذا المعنى لم يكن آدم ذا ثبات.

وعلى الخامس يتضح الجواب مما تقدم في جرم الفصل

الفصل الرابع

في ان افعال الانسان الاول مل كانت اقل استحقاقاً من فعلنا

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان افعال الانسان الأول كانت اقل استحقاقاً من افعالنا لان النعمة انما تأتي من رحمة الله التي هي ارفق بالاحوج . ونحن احوج الى النعمة من الانسان الاول في حال البرارة فالتعظيم اذن تنافس علينا بسخطه أو فر ولما كانت منشأ الاستحقاق كانت افعالنا أكثر استحقاقاً

٢ وايضاً لابد للاستحقاق من جهاد وعسير في ٢ تيمو ٣: ٥ « لا ينال الاكليل الا من يجاهد جاداً شرعياً » وقال الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٣ « الفضيلة تكون بالنظر الى العسير والخير » والجهاد والعسر هو الآن اعظم فاذا كذلك الاستحقاق اعظم

٣ وايضاً قال المعلم في كتاب الاحكام ٢ تم ٢١ لو قاوم الانسان التجربة في الحالة الاولى لما كان له استحقاق ومن يقاوم التجربة الآن فله استحقاق . فافعلنا اذن الآن أكثر استحقاقاً من افعال الحالة الاولى

لكن يعارض ذلك انه يلزم من هذا ان الانسان صار بعد الخطيئة افضل حالاً والجواب ان يقال ان كمية الاستحقاق يجوز اعتبارها من امرين اولاً من اصل المحبة والنعمة وهذه الكمية من الاستحقاق محاذية للثواب الذاتي القائم بالاحتفاظ بالله لان من كان فعله صادراً عن محبة اعظم كان احتفاظه بالله اكمل وثانياً من كمية الفعل وهي ضربان مطلقة ونسبية فان الارملة التي التفت في الخزانة فلسين فعلت اقل من الذين القوا نقاداً سنية باعتبار الكمية المطلقة واما باعتبار الكمية

النسبية فقد فعلت أكثر منهم على ما قال الرب في لوقا ٤: ٢١ لان ما فعلته كان أكثر مجاوزة لقدرتها ومع ذلك فكلا هاتين الكيتين من الاستحقاق محاذيتان للثواب العرشي القائم بالاحتذاء بالخير المخلوق . اذا تمهد ذلك وجب ان يقال ان افعال الانسان كان يجب ان تكون أكثر استحقاقاً في حال البرارة منها بعد الخطيئة اذا اعتبرت كمية الاستحقاق من جهة النعمة التي كان يجب ان تكون حينئذ اغزر لعدم قيام مانع لما في الطبيعة الانسانية وكذا ايضاً اذا اعتبرت كمية الفعل المطابقة لانه لما كان الانسان اقدر في تلك الحال كان يجب ان يفعل افعالاً اعظم واما اذا اعتبرت الكمية النبية كان وجه الاستحقاق بعد الخطيئة اعظم بسبب ضعف الانسان لان مجاوزة الفعل اليسير لقدرته من يفعله بعسر اعظم من مجاوزة الفعل الخطير لقدرته من يفعله بسهولة

اذا اجيب على الاول بان الانسان بعد الخطيئة يحتاج الى النعمة في امور أكثر من الامور التي كان يحتاج فيها اليها قبل الخطيئة ولكنه ليس بعدها اشد احتياجاً الى النعمة لانه كان قبل الخطيئة ايضاً محتاجاً الى النعمة لادراك الحيوة الابدية الذي اليه توجه بالاصالة ضرورة النعمة واما بعد الخطيئة فيحتاج الى النعمة ايضاً فوق ذلك لاغتفار ذنبه وعضد ضعفه

وعلى الثاني بان العسر والجهد يرجع الى كمية الاستحقاق بحسب كمية الفعل النسبية كما تقدم في جرم الفصل وهو دليل على نشاط الارادة التي تروم ما هو متعسر عليها . ونشاط الارادة ينشأ عن عظم المحبة وقد يحدث ان فاعلاً يفعل فعلاً سهلاً بارادة نشيطة كما يفعل غيره فعلاً صعباً لتأهبه الى فعل ما هو صعب عليه ايضاً الا ان العسر الحاضر من حيث هو قصاص كان فيه ايضاً كفارة عن الذنب

وعلى الثالث بانه انما لم يكن للانسان الاول استحقاق لو قاوم التجربة على

مذهب القائلين بأنه لم يكن حاصلًا على النعمة كما ان الانسان المجرد عن النعمة
الآن ليس له في ذلك استحقاقٌ ايضًا غير ان الفرق في ذلك انه لم يكن في الحالة
الأولى باعثٌ باطنٌ على الشر كما هو الآن فاذا كان الانسان حينئذٍ اقدر منه
الآن على مقاومة التجربة دون النعمة



المبحث السادس والتسعون

في السلطان الذي كان لائقًا بالانسان في حال البرارة — وفيه اربعة فصول
ثم يجب النظر في السلطان الذي كان لائقًا بالانسان في حال البرارة والبحث في ذلك بدور
على اربع مسائل — ١ في ان الانسان هل كان في حال البرارة متسلطًا على جميع الحيوانات
— ٢ هل كان متسلطًا على جميع المخلوقات — ٣ في انه هل كان جميع الناس في حال البرارة
اكفاء — ٤ في انه هل كان بعضهم في تلك الحال متسلطًا على بعض

الفصل الأول

في ان آدم هل كان في حال البرارة متسلطًا على الحيوانات
يُخطئ الى الأول بان يقال: يظهر ان آدم لم يكن في حال البرارة متسلطًا على
الحيوانات فقد قال اوغسطينوس في شرح تك ل ٩ ب ١٤ « انما أتى آدم
بالحيوانات ليسمّيها موازرة الملائكة ». ولو كان الانسان متسلطًا بنفسه على الحيوانات
لم يكن حاجة الى موازرة الملائكة . فاذا لم يكن للانسان في حال البرارة سلطان
على سائر الحيوانات

٢ وايضًا ان الاشياء المختصة بين انفسها لا يحسن اجتماعها تحت سلطان
واحد . وكثير من الحيوانات مختصة طبعًا بين انفسها كالشاة والتدب . فاذا لم
تكن جميع الحيوانات مندرجة تحت سلطان الانسان

٣ وايضاً قال ايرونيموس « ان الله قلد الانسان السلطان على الحيوانات قبل الخطيئة على حين لم يكن في حاجة الى ذلك لانه كان عالماً ان الانسان سيحتاج بعد السقوط الى مساعدة الحيوانات » . فاذا لم يكن استعمال السلطان على الحيوانات في الاقل لائتقاً بالانسان قبل الخطيئة

٤ وايضاً يظهر ان الأمر من الامور المخصوصة بالمتسلط . وليس يصح تعلق الأمر بالأبدي النطق . فاذا لم يكن الانسان متسلطاً على الحيوانات الغير الناطقة نكن يعارض ذلك قوله في تك ١: ٢٦ على الانسان « ليتسلط على سمك البحر وطيير السماء وبهائم الارض »

والجواب ان يقال ان تمرد ما وجب ان يكون خاضعاً للانسان على الانسان انما حصل بعد الخطيئة قصاصاً للانسان لتمرده على الله كما مر في البحث الانف ف ١ ولهذا لم يكن في حال البراة قبل ذلك التمرد شيء مما وجب ان يكون خاضعاً له طبعاً مقاوماً له . وجميع الحيوانات خاضعة طبعاً للانسان وهذا ظاهر من ثلاثة وجوه اولاً من مجرى الطبيعة فكما نجد في تولد الاشياء ترتيباً ما يُتَقَلُّ به من الناقص الى الكامل لان المادة هي لاجل الصورة والصورة الناقصة لاجل الصورة التامة كذلك الأمر في استخدام الاشياء الطبيعية لان النقصات تصرف الى خدمة الكاملات فان النبات يستخدم الارض لغذائه والحيوان يستخدم النبات والانسان يستخدم النبات والحيوان فاذا كان الانسان متسلطاً طبعاً على الحيوانات ولهذا قال الفيلسوف في كتاب السياسة ١ ب ٥ « ان صيد الوحوش عدل وطبيعي لان الانسان يتردُّ به ما هو له بالطبع » وثانياً من ترتيب العناية الالهية التي تدبر دائماً الأدنى بالاعلى ولما كان الانسان اعلى من سائر الحيوانات من حيث انه مصنوع على صورة الله حتى ان تخضع سائر الحيوانات لتدبيره . وثالثاً من خاصية الانسان وسائر الحيوانات فان في سائر الحيوانات

جزءاً من الحكمة حاصلها بالفريزة الطبيعية بالنظر الى افعال جزئية واما الانسان ففيه الحكمة الكلية التي هي مبدأ جميع المفعولات وكل ما بالمشاركة والجزئية فهو خاضع لما بالذات والكلية فيتضح من ثمة ان خضوع سائر الحيوانات للانسان امر طبيعي

اذ اوجب على الاول بان اتقوة العالية تقدر ان تفعل في الاشياء الخاضعة كثيراً مما لا تقدر عليه القوة السافلة والملوك اعلى طبعاً من الانسان فاذا كان يمكن ان يفعل في الحيوانات بانقوة الملكية شي لا يمتنع على القوة البشرية كاجتماع جميع الحيوانات حالاً

وعلى الثاني بان بعضاً ذهبوا الى ان الحيوانات التي هي الآن متوحشة ومفترة غيرها من الحيوانات كانت في تلك الحال انيسة ليس بالانسان فقط بل بالحيوانات ايضاً لكن هذا باطل قطعاً لان طبيعة الحيوانات لم تتغير بخطئة الانسان بمعنى ان ما كان من طبعه الآن ان يأكل لحوم سائر الحيوانات كالاسد والصقر كان يعيش حينئذ من العشب ولم يرد في شرح بيدان الاشجار والاعشاب جعلت قوتاً لجميع الحيوانات والطيور بل لبعضها فاذا كان بين بعض الحيوانات عداوة طبيعية لا ان ذلك ليس موجباً لخروجها عن سلطان الانسان كما انه ليس الآن موجباً لخروجها عن سلطان الله الذي يدبر جميع هذا الكون بعنايته . وقد كان الانسان في حال البرارة متقداً لاحكام هذه العناية كما هو ظاهر الآن ايضاً في الحيوانات الداجنة فان الناس يجعلون الدجاج طعاماً للصقور الداجنة

وعلى الثالث بان الناس لم يكونوا في حال البرارة محتاجين الى الحيوانات لحاجات البدن اي لا للكسوة لانهم كانوا عراة ولم يكونوا ينجحون لعدم وجود حركة هائجة فيهم من جهة الشهوة الفاسدة ولا للطعام لانهم كانوا يأكلون من اشجار

الجنة ولا للركوب لما كان لهم من قوة انبند لكرم كانوا يحتاجون اليها ليعرفوا طبائعها بالتجربة وهذا هو المراد بكون الله أتي آدم بالحيوانات ليضع لها أسماء تدل على طبائعها

وعلى الرابع بان جميع الحيوانات مشتركة بالفرصة الطبيعية في جزء من الحكمة والنطق ولذلك ما نتخذ الكراكي قائداً لتبعه والتحل ملكاً تنقاد له وهكذا كانت حينئذ جميع الحيوانات منقاداً من تلقاء انفسها للانسان كما ان بعض الحيوانات الداجنة منها منقاداً له الآن

الفصل الثاني

في ان الانسان هل كان في حال البرارة متسلطاً على سائر المخلوقات يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الانسان لم يكن في حال البرارة متسلطاً على سائر المخلوقات فان الملاك أقدر طبعاً من الانسان وقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٨ ان المادة الجسمية لم تكن مطيعة لارادة الملائكة القديسين ايضاً . فاذا بالأولى لم تكن مطيعة للانسان في حال البرارة ٢ وايضاً ليس في النبات من القوى النفسانية سوى انفاذية والتامية والمولدة . وهذه ليس من طبعها ان تكون خاضعة للقوة العقلية كما هو ظاهر في الانسان الواحد بعينه . فاذا من حيث ان التسلط انما يليق بالانسان باعتبار القوة العقلية يظهر ان الانسان لم يكن في حال البرارة متسلطاً على النبات

٣ وايضاً من كان متسلطاً على شيء قدر ان يغيره . والانسان لم يكن قادراً في حال البرارة ان يغير مسير الاجرام السماوية فان هذا خاص بالله وحده كما قال ديونيسيوس في رسالته الى بوليكر بومس ب ٧ . فاذا لم يكن متسلطاً عليها

لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢٦:١ عن الانسان « ليتسلط على الخليفة كلها » والجواب ان يقال ان الانسان مشتمل بوجه ما على جميع الاشياء ومن ثم

فبالطريقة التي بها يتسلط على ما في ذاته يلحق ان يتسلط على سائر الاشياء وهو
يجب فيه اعتبار اربعة امور النطق المشترك فيه الملائكة والقوى الحسية المشترك
فيها الحيوانات والقوى الطبيعية المشترك فيها النبات والجسد المشترك فيه
الجوامد . اما النطق فله في الانسان منزلة السائد لا منزلة المسود ولذلك
لم يكن الانسان في الحالة الأولى متسلطاً على الملائكة والمراد بالخلق كلاً في
قول الكتاب اخذته التي ليست على صورة الله واما القوى الحسية كالغضبية
والشهوانية الخاضعة بوجه ما للقوة النطقية فالنفس تتسلط عليها بطريقة الأمر
ولذلك كان الانسان في حال البرارة متسلطاً على سائر الحيوانات بطريقة الأمر
واما القوى الطبيعية والجسد فانما يتسلط عليها بطريقة الاستخدام لا بطريقة الامر
وهكذا ايضاً كان الانسان في حال البرارة متسلطاً على النبات والجوامد لا بطريقة
الامر او التأثير بل بطريقة الاستخدام والاستعانة بها دون معارضة
وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الثالث

في ان الناس هل كانوا جميعاً في حال البرارة أكفاء
يُتَظَنَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الناس كانوا جميعاً في حال البرارة أكفاء
فقد قال غريغوريوس في كتاب العناية بالموتى ق ٢ ب ٦ « حيث لا ذنب لنا
جميعاً سوا» ولم يكن في حال البرارة ذنب . فاذاً كان جميع الناس أكفاء
٢ وايضاً ان التشابه والتكافؤ سبب للتحاب كقوله في مي ١٣ : ١٩ « كل
حيوان يحب نظيره وكل انسان يحب قريبه » والمحبة التي هي رباط السلام كانت
في تلك الحال كثيرة بين الناس . فاذاً كانوا جميعاً في حال البرارة أكفاء
٣ وايضاً متى ارتفعت العلة ارتفع المعلول . ويظهر ان سبب التباين بين الناس
حاصل الآن من جهة الله لا لثباته بعضاً منهم على حسب استحقاقهم ومعاقبته

بعضاً آخرين ومن جهة الطبيعة لان بعضاً منهم يولدون ضعفاء وناقصين بسبب نقص الطبيعة وبعضاً يولدون اقوياء وكاملين . وهذا لم يكن في الحالة الأولى .
فاذا اطلع

لكن يمارض ذلك قوله في رو ١٣ : ١ « الاشياء التي من الله مترتبة » واطهر ما يكون الترتيب في التباين فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ١٣ « الترتيب هيئة حاصلة عن وضع كل من الاشياء المتشابهة والمتباينة في مكانه » فاذا لما كانت الحالة الأولى على غاية الترتيب كان فيها تباين

والجواب ان يقال لم يكن بد من حصول التباين في الحالة الأولى ولو في الجنس والعمر لامتناع التناسل دون اختلاف الجنس ولتناسل الناس بعضهم من بعض اذ لم يكونوا عقماء بل كان هناك ايضاً اختلاف في النفس من جهة العدالة ومن جهة العلم لان الانسان لم يكن يفعل حينئذ موجباً بل مختاراً فكان من ثم قادراً ان يحمل نفسه حملاً كثيراً او قليلاً على فعل شيء او ارادته او معرفته ولذلك كان لبعضهم ان يفوقوا سواهم في العدالة والعلم . بل كان يجوز حصول تفاوت من جهة البدن ايضاً لان الجسد الانساني لم يكن منزهاً بالكلية عن اثرات الطبيعة حتى لم يكن يقبل من الفواعل الخارجة نفعاً او اضراراً قبولاً اكثر او اقل لان قوام حياتهم كان بالاطعمة ايضاً وعلى هذا ليس بمتنع القول بان بعضاً كانوا يولدون اقوى بنية واعظم جرماً واجمل منظراً واعدل مزاجاً من بعض بحسب اختلاف حالة الهواء واطواء النجوم غير ان الذين كانوا احطاً مرتبة في ذلك لم يكن فيهم نقص او ذنب في الجسم او في النفس

اذا اجيب على الاول بان مراد غريغوريوس في قوله ذلك نفي التباين المعتبر من جهة التفرقة بين البرارة والذنب التي منها ينشأ الاختصاص من بعض باخضاعهم لبعض آخرين

وعلى الثاني بان التكافؤ سبب للتحاب المتكافئ الا انه يجوز ان يكون بين المتباينين تحاباً اعظم من تحاب الاكفاء وان لم يكن متكافئاً في الطرفين فان الأب أحب طبعاً لابنه من الاخ لاخته وان لم تكن محبة الابن لايه على قدر محبة ابيه له

وعلى الثالث بانه كان يمكن ان يكون سبب التباين من جهة الله ليس لمعاقبته بعضاً وإثابته بعضاً بل لرفعه بعضاً على بعض ليكون جمال الترتيب أظهر في الناس وكذلك كان يمكن ان يحصل التباين من جهة الطبيعة بالاعتبار الذي تقدم دون ادنى نقص في الطبيعة

الفصل الرابع

في ان الانسان هل كان في حال البرارة متسلطاً على الانسان

يتخفى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الانسان لم يكن في حال البرارة متسلطاً على الانسان فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ١٥ « لم يشأ الله ان يتسلط الانسان الناطق المصنوع على صورته الأعلى غير الناطقات فلم يشأ ان يتسلط الانسان على الانسان بل الانسان على البهيمة »

٢ وايضاً ما أدخل عقاباً بالخطيئة لم يكن في حال البرارة . وخضوع الانسان للانسان انما أدخل عقاباً بالخطيئة اذ بعد الخطيئة قيل للمرأة « ستكونين تحت سلطان الرجل » كما في تك ٣ : ١٦ . فاذا لم يكن الانسان في حال البرارة خاضعاً للانسان

٣ وايضاً ان الخضوع والانقياد مقابل للحرية والاختيار . والحرية من اخص الخيرات التي لم تكن حال البرارة خالية منها لانه « لم يكن يفوتها شيء مما يمكن ان تشهيه الارادة الصالحة » كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ١٠ . فاذا لم يكن الانسان في حال البرارة متسلطاً على الانسان

لكن يعارض ذلك ان الناس لم يكونوا في حال البرارة اشرف مقاماً من الملائكة
وبعض الملائكة متسلطاً على بعض ولذلك يقال لبعض المراتب الملكية مرتبة
السيادات . فإذا لم يكن تسلط الانسان على الانسان منافياً لشرف حال البرارة
والجواب ان يقال ان السلطان او السيادة يقال بمعنيين فيقال اولاً لما يقابل
الرق والعبودية وبهذا المعنى يقال سيد لمن يخضع له غيره كعبد ويقال ثانياً قولاً
اعم لما يقابل الخضوع باي وجه كان وبهذا المعنى يقال سيد او سلطان لمن يلي
تدبير الاحرار وسياستهم فالمعنى الاول لم يكن انسان في حال البرارة متسلطاً على
انسان بل انما كان يجوز ذلك حينئذ بالمعنى الثاني وتحقيق ذلك ان الفرق بين
الحر والعبد ان الحر هو لاجل نفسه والعبد لاجل غيره فإذا انما يتسلط متسلط
على آخر كعبد متى استخدمه لمنفعة نفسه الخاصة ولما كان كل شيء يشتري خيراً
نفسه وكان من ثم يشق على كل ان يقف على غيره ذلك الخير الذي كان يجب ان
يكون لنفسه لم يمكن ان يكون هذا النوع من التسلط الاًلياً على من كان خاضعاً
ولهذا لم يكن هذا النوع من التسلط بين الناس في حال البرارة . وانما يتسلط متسلط
على آخر كحر متى قصد به الى خيره اي خيره ذلك الآخر او الى الخير العام وهذا
النوع من التسلط كان بين الناس في حال البرارة لأمرين اولاً لان الانسان
حيوان مدني بالطبع فكانت عيشة الناس في حال البرارة مدنية اي اجتماعية .
وليس يجوز ان يكون لكثير عيشة مدنية من دون ان يسود عليهم واحد يوجه
قصده الى الخير العام لان الكثير يقصد بالذات الى كثير والواحد يقصد الى
واحد ولهذا قال الفيلسوف في بدء كتاب السياسة كلما اتجه كثير الى واحد
كان ثم واحد بمنزلة رئيس ومرشد . وثانياً لانه ليس من الصواب ان يفوق
انسان غيره في العلم والعدالة ما لم يصرف ذلك الى منفعة الآخرين كقوله
في ' بط ٤ : ١٠ « ليجدم كل واحد الآخرين بما نال من المواهب » ومن ثم قال

كما مر في مب ٢٦ ف ١ كان لا تَقْدِرُ ان تُؤْتِيَ في البدن قوة تقدر بها ان تحفظ
البدن حفظاً يفوق طبيعة المادة الجسمية
إذا اجيب على الاول والثاني بان مبني هذين الاعتراضين على غير الفاسد
وغير المائت بالطبع

وعلى الثالث بان تلك القوة على عصمة البدن من الفساد لم تكن طبيعة للنفس
الانسانية بل مفاضة عليها بهو به النعمة والانسان الاول وان رُدَّتْ اليه النعمة
لاجل غفران الذنب واستحقاق المجد الا انه لم يُرَدَّ اليه بذلك ما كان قد فقده
من أثر عدم المائتية فان هذا كان قد حُفِظَ للمسيح الذي كان من شأنه ان
يجبر كسر الطبيعة بافضل وجه كما سيأتي بيانه في ق ٣ مب ١ ف ٢
وعلى الرابع بان عدم المائتية الموعود ثواباً في حال المجد مغاير لعدم المائتية
الذي أوتيها الانسان في حال البرارة

الفصل الثاني

في ان الانسان هل كان في حال البرارة منفعلاً
يُخْطِئُ الى الثاني بان يقال: يظهر ان الانسان كان في حال البرارة منفعلاً لان
الاحساس انفعالاً ما . والانسان كان في حال البرارة حساساً . فإذا كان منفعلاً
٢ وايضاً ان النوم انفعالاً ما . والانسان كان ينام في حال البرارة كقوله في
تك ٢: ٢١ « اوقع الله سباتاً على آدم » . فإذا كان منفعلاً
٣ وايضاً قد قيل هناك بعد ما تقدم « واستل احدى اضلاعه » فإذا كان
الانسان منفعلاً ايضاً بانفصال جزء منه»

٤ وايضاً ان جسم الانسان كان ليناً . واللين يفعل طبعاً من الصلب فلولاقي
جسم صلب جسم الانسان الاول لا يفعل منه . فإذا كان الانسان الاول منفعلاً
لكن يعارض ذلك انه لو كان منفعلاً لكان فاسداً لان الافراط في الانفعال

يفسد الجوهر كما قال الفيلسوف في كتاب الجدل ب ٦ ب ٣

والجواب ان يقال ان الانفعال يقال على ضربين احدهما على وجه الخصوص وبهذا المعنى يقال متفعل لما يخرج عن حاله الطبيعية لان الانفعال هو أثر الفعل والمتضادات من الاشياء الطبيعية تتفاعل لاخراج احدها الآخر عن حاله الطبيعية . والثاني على وجه العموم باعتبار كل تغير وان رجع الى كمال الطبيعة كما يقال للتعلل والشعور انفعالاً ما . فبهذا المعنى الثاني كان الانسان في حال البراة منفعلاً وكان يتفعل في نفسه وفي جسده واما بالمعنى الأول فلم يكن منفعلاً لا في نفسه ولا في جسده كما لم يكن مائتاً لانه كان يمكن عصمته من الانفعال كعصمته من الموت لو بقي مبراً من الذنب

وبذلك يتضح الجواب على الأول والثاني لان الاحساس والنوم لا يخرجان الانسان عن حاله الطبيعية بل يرجعان الى خير الطبيعة

واجيب على الثالث بان تلك الضلع كانت موجودة في آدم من حيث هو مبدأ الجنس البشري كوجود النبي فيه من حيث هو مبدأ بالتوليد فكما ان انفصال النبي لا يحدث معه انفعال يخرج بالانسان عن حاله الطبيعية كذلك الحال ايضاً في انفصال تلك الضلع

وعلى الرابع بانه كان يمكن صيانة جسم الانسان في حال البراة عن التأذي بانفعاله من شيء صلب وذلك اما بقوة العقلية التي كان قادراً بها على اجتناب الضرر او بالعناية الالهية التي كانت واقية له بحيث لم يكن يفجأ شيء يؤذيه

الفصل الثالث

في ان الانسان هل كان في حال البراة محتاجاً الى الطعام

يُخطئ الى الثالث بان يقال: يظهر ان الانسان لم يكن في حال البراة محتاجاً الى الطعام لان الطعام انما هو ضروري للانسان لاعادة المفقود . لكن آدم لم يكن

يُفْقَد من جسمه شيء لانه لم يكن فاسداً . فاذا لم يكن الطعام ضرورياً له
 ٢ وايضاً ان الطعام ضروري للاغذاء . والاعتماد ليس يكون دون انفعال .
 فاذا لما لم يكن جسم الانسان منفعلاً لم يكن الطعام ضرورياً له في ما يظهر
 ٣ وايضاً انما يقال ان الطعام ضروري لنا لحفظ الحياة . وقد كان ممكناً لآدم
 ان يحفظ الحياة بطريقة أخرى لانه لو لم يخطأ لم يمت . فاذا لم يكن الطعام
 ضرورياً له

٤ وايضاً ان اخذ الطعام يستلزم افراز الفضلات التي لها قذارة لا تليق بشرف
 الحالة الأولى . فيظن اذن ان الانسان لم يكن يستعمل الطعام في الحالة الأولى
 لكن يمارض ذلك قوله في تك ١٦: ٢ « من جميع شجر الجنة تأكل »
 والجواب ان يقال ان الانسان كان في حال البرارة ذا حيوة حيوانية محتاجة
 الى الطعام واما بعد البعث فيكون ذا حيوة روحانية غير محتاجة الى الطعام
 وتوضيح ذلك ان النفس الناطقة هي نفس وروح معاً فيقال لها نفس باعتبار ما
 تشارك فيه سائر النفوس وهو احياء الجسد ومن ثم قيل في تك ٢: ٢ « صار
 الانسان نفساً حية » اي محيية الجسد ويقال لها روح باعتبار ما يختص بها دون
 سائر النفوس وهو أن لها قوة عاقلة مجردة عن المادة . ففي الحالة الأولى كانت
 النفس الناطقة تشارك الجسد في ما هو خاص بها من حيث هي نفس ولهذا كان
 يقال لذلك الجسد حيوان من حيث انه كان يستفيد الحيوة من النفس . ومبدأ
 الحيوة في هذه السافلات على ما في كتاب النفس م ٣٤ و ٤٩ هو النفس النامية
 التي افعالها الاغذاء والتوليد والنمو فكانت هذه الافعال ملائمة للانسان في الحالة
 الأولى . واما في الحالة الأخيرة التي تلي البعث فتشارك النفس الجسد بوجه ما
 في ما هو خاص بها من حيث هي روح اي في الخلود بالنظر الى الجميع وفي عدم
 الانفعال وفي المجد والقدرة بالنظر الى الصالحاء الذين سيقال لاجسادهم روحانية

ومن ثمَّ إنَّ يحتاج الناس بعد البعث الى الطعام ولكنهم كانوا يحتاجون اليه في حال البرارة

إذا اجيب على الاول بان اوغسطينوس قال في كتاب مسائل العهد العتيق والجديد مس ١٩ « كيف كان ثَمَّ جسد غير مائت وكان قوامه بالطعام لان غير المائت لا يحتاج الى طعام او شراب » فقد مرَّ في ف ١ ان عدم المائتية في الحالة الأولى كان بقوة فائقة الطبع حالَّة في النفس لا باستعداد حاصل في الجسد وعلى هذا كان يمكن ان يفقد ذلك الجسد بفعل الحرارة شيئاً من الرطوبة وتلافياً لقائها بالكلية كان يجب امداد الانسان باخذ الطعام

وعلى الثاني بان في التغذية انفعالا واستحالة ما اي من جهة الغذاء الذي يستحيل الى جوهر المغذي وليس يجوز ان يلزم من ذلك ان جسد الانسان كان غير منفصل بل ان الطعام المأخوذ كان منفصلاً وان كان هذا الانفعال ايضاً راجعاً الى كمال الطبيعة

وعلى الثالث باذنه لو لم يمدَّ الانسان نفسه بالطعام لكان خطيَّ كما خطيَّ باكله الطعام المنهيَّ عنه لانه حين نهى عن ان يأكل من شجرة الخير والشرأمر ايضاً ان يأكل من جميع شجر الجنة

وعلى الرابع بان بعضاً ذهبوا الى ان الانسان لم يكن يأكل في حال البرارة من الطعام الا مقدار ما كان ضرورياً له فلم يكن ثَمَّ افراز فضلات لكن يبعد عن الصواب في ما يظهر ان لا يكون في الطعام المأكول شيء من النفل غير صالح لان يستحيل الى غذاء الانسان فاذا كان لا بدَّ من افراز فضلات غير ان العناية الالهية كانت تجعل ان لا يكون في ذلك قذارة ما



الفصل الرابع

في ان الانسان هل كان يحصل له الخلود في حال البرارة من شجرة الحياة
يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان شجرة الحياة لم يميز ان تكون علة الخلود اذ
ليس بقدرشي ان يفعل ما يجاوز نوعه لان المعلول لا يتجاوز العلة . وشجرة الحياة
كانت فاسدة والا لم يميز الاغتذاء بها ضرورة ان الغذاء يستحيل الى جوهر
المغتذي كما مر في الفصل السابق . فاذا لم يكن في امكان شجرة الحياة ان تفيد
عدم الفساد او الخلود

٢ وايضاً ان الآثار الصادرة عن قوى النبات وغيره من الاشياء الطبيعية
طبيعية . فلو كانت شجرة الحياة تفيد الخلود لكان ذلك الخلود طبيعياً
٣ وايضاً يظهر ان ذلك من قبيل حكايات القدماء الذين قالوا بان الالهة
التي كانت تأكل نوعاً من الطعام حصل لها الخلود وقد هزى بهم الفيلسوف في
الالهيات ك ٣ م ١٥

لكن يعارض ذلك قوله في تلك ٣ : ٢٢ « لعله يمد يده فيأخذ من شجرة الحياة
ايضاً وياكل فيمينا الى الدهر » وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب مسائل
العهد العتيق والحديد مس ١٩ « ان طعم شجرة الحياة كان يمنع فساد الجسد
واخيراً لو أُذن له بعد الخطيئة ان ياكل من شجرة الحياة لجاز ان يبقى منزهاً
عن الانحلال »

والجواب ان يقال ان شجرة الحياة كانت علة للخلود من وجه لا مطلقاً وتوضيح
ذلك ان الانسان كان له في الحالة الاولى وسيلتان الى حفظ حياته مقابلتان
لنقصين فالنقص الأول كان فقد الرطوبة بفعل الحرارة الطبيعية التي هي آلة
النفس ودفعاً لهذا النقص كان يستعين الانسان بالاكل من سائر اشجار الجنة كما
نستعين نحن الآن بما نأكله من الاطعمة . والنقص الثاني حاصل عن ان ما يتولد

من شيء غريب إذا امتزج برطب سابق اضعف فيه قوة النوع الفعلية كما اذا
امتزج الماء بالخرقانه يستحيل أولاً الى طعم الخمر لكنه يضعف سورتها على قدر
كميته من الكثرة والقلة وفي آخر الامر تصير الخمر مائية كما قال الفيلسوف في
كتاب الكون والفساد ام ٣٤ و ٤٩ وعلى ذلك نجد ان قوة النوع الفعلية هي
في اول الامر من الشدة بحيث تقدر ان تحيل من الغذاء لا ما يكفي لاعادة
المفقود فقط بل ما يكفي للنمو ايضاً ثم ان ما يستحيل من الغذاء لا يكفي بعد ذلك
للمو بل لاعادة المفقود فقط وفي آخر الامر اي في حال الهرم لا يكفي ولا لهذا
ايضاً فيلزم التناقض ثم انحلال البدن اخيراً ودفعاً لهذا النقص كان يستعين
الانسان بشجرة الحياة لما كان لها من القوة على تقوية قوة النوع لدفع الضعف
الحاصل من مازجة الشيء الغريب ومن ثم قال اوغسطينوس في مدينة الله لك ١٤
ب ٢٦ « كان للانسان الطعام لئلا يجوع والشراب لئلا يعطش وشجرة الحياة
لئلا يحله الهرم » وقال ايضاً في كتاب مائل العهد العتيق والجديد مس ١٩
« كانت شجرة الحياة بمنزلة دواء مانع لفساد الناس » الا انها لم تكن علة للخلود على
وجه الاطلاق لان القوة التي كانت في النفس على حفظ البدن لم تكن صادرة
عن شجرة الحياة ولم يكن ممكناً ان تؤتي البدن الخلود بحيث يمتنع انحلاله مطلقاً
لان قوة كل جسم متناهية فلم يكن ممكناً ان تبلغ قوة شجرة الحياة الى حد ان
تؤتي البدن قوة على البقاء زماناً غير متناه بل الى زمان محدود اذ من الواضح انه
كلما كانت القوة اعظم كان أثرها أبقى ولما كانت قوة شجرة الحياة متناهية كان
الاكل منها مرة واقياً من الفساد الى زمان محدود وكان لا بد عند انقضائه اما ان
ينتقل الانسان الى الحياة الروحية او ان يعود الى الاكل من شجرة الحياة
وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات لان نتيجة الجمع الأولى ان شجرة
الحياة لم تكن علة لعدم الفساد بالاطلاق ونتيجة الحبطين الآخرين انها كانت

اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ١٤ « ان اهل العدل لا يصرفون الأمر
بشهوة التسلط بل بما يجب عليهم من العناية في الخير العام » وقال ايضاً في ب ١٥
« هذا ما رسمه الترتيب الطبيعي وهكذا فطر الله الانسان »
وبذلك يتضح الجواب على جميع الاعتراضات لابتنائها على النوع الأول من
التسلط .



البحث السابع والتسعون

في ما يتعلق بحال الانسان الاول من جهة استبقاء الشخص - وفيه اربعة فصول
ثم يجب النظر في ما يتعلق بحال الانسان الاول في جسده واولاً من جهة استبقاء
الشخص ثم من جهة استبقاء النوع . اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل - ١ في ان
الانسان هل كان في حال البرارة غير مائت - ٢ هل كان غير منفعل - ٣ هل كان يحتاج
الى الطعام - ٤ هل كان يستمد عدم المائتية من شجرة الحياة

الفصل الأول

في ان الانسان هل كان في حال البرارة غير مائت

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الانسان لم يكن في حال البرارة غير
مائت لاختلاف المائت في حد الانسان . واذا ارتفع الحد ارتفع المحدود . فاذا اذا
كان الانسان موجوداً امتنع ان يكون غير مائت
٢ وايضاً ان الفاسد وغير الفاسد متغايران بالجنس كما في الالهيات ك ١٠ م
٢٦ والمتغايرات بالجنس يمتنع تحول احدها الى الآخر . فلو كان الانسان الاول
غير فاسد لامتنع ان يكون الانسان في الحالة الحاضرة فاسداً
٣ وايضاً لو كان الانسان في حال البرارة غير مائت لكان كذلك اما بالطبيعة

او بالنعمة لكنه لم يكن كذلك بالطبيعة للزوم كونها الآن غير مائنة لبقائها على ما هي عليه في نوعها ولا بالنعمة لانها رُدَّت الى الانسان الاول بالتوبة كقوله في حك ١٠ : ٢ « أَقَدَّتُهُ مِنْ زُلَّتِهِ » فكان يلزم ان يُرَدَّ اليه عدم المائنة . فاذا لم يكن الانسان غير مائنة في حال البرارة

٤ وايضاً ان الانسان وُعدَّ عدم المائنة ثواباً له كقوله في رؤ ٢١ : ٤ « لا يكون بعد موت » . والانسان لم يتخلَّ في حال الثواب بل في حال استحقاق الثواب . فاذا لم يكن في حال البرارة غير مائنة

لكن يعارض ذلك قوله في رو ١٢ : ٥ « بالخطيئة دخل الموت الى العالم » . فاذا كان الانسان قبل الخطيئة غير مائنة

والجواب ان يقال ان شيئاً يقال له غير فاسدٍ على ثلاثة انحاء اولاً من جهة المادة اي اما تجرده عن المادة كالملاك او لان له مادة ليست بالقوة الا الى صورة واحدة كالجسم السماوي وهذا يقال له غير فاسدٍ بالطبع . وثانياً من جهة الصورة اي للملابسة الشيء الفاسد حالة تعصمه بالكلية عن الفساد وهذا يقال له غير فاسدٍ بالمجد فقد قال اوغسطينوس في رسالته الى ديوسقوروس « ان الله ابدع النفس بطبيعة قديرة جداً حتى ان سعادتها ترجع على البدن بتمام البرء وقوة عدم الفساد » . وثالثاً من جهة العلة المؤثرة وبهذا الوجه كان الانسان في حال البرارة غير فاسدٍ وغير مائنة فقد قال اوغسطينوس في كتاب مسائل العهد العتيق والجديد مس ١٩ « ان الله خلق الانسان بحيث انه ما لم يخطأ لا يعرضه موت وذلك ليكون في يده حياته وموته » لان بدنه لم يكن منزهاً عن الانحلال بقوة طبيعة فيه تنبئه عدم المائنة بل كانت في نفسه قوة مفاضة من الله بطريقة فائقة الطبيعة بها تقدر النفس ان تعصم البدن من كل فساد ما دامت منقادة لله والوجه في ذلك ان النفس الناطقة لما كانت مجاوزة طور المادة الجسمية

علة لعدم الفساد بمنعها الفساد على الوجه الذي تقدم في جرم الفصل



المبحث الثامن والتسعون

في ما يتعلق بحفظ النوع — وفيه فصلان

ثم يجب النظر في ما يتعلق بحفظ النوع وأولاً في التوالد ثم في حال النسل المولود اما
الاول فالبحث فيه يدور على مسألتين — ١ في انه هل كان يوجد توالد في حال البرارة
— ٢ في ان التوالد هل كان يحدث بالجماع

الفصل الاول

في انه هل كان يوجد توالد في حال البرارة

يُتَخَطَّى الى الاول بان يقال : يظهر انه لم يكن يوجد توالد في حال البرارة لان
التوالد والكون يضاده الفساد كما في الطبيعيات كـ ٥ م ٥١ والمتضادات لتوارد
على واحد بعينه . على انه لم يكن يوجد فساد في حال البرارة . فاذا لم يكن يوجد
فيها توالد ايضاً

٢ وايضاً ان غاية التوالد ان يُحْفَظ في النوع ما يمتنع حفظه في الشخص ولذلك
لم يكن توالد في الاشخاص الباقية ابداً . وقد كان من شأن الانسان في حال
البرارة ان يحيا الى الابد دون موت . فاذا لم يكن يوجد توالد في حال البرارة
٣ وايضاً ان التوالد يتكثر به الناس ومتى تكثرت الأرباب وجب قسمة الاملاك
تجافياً عن تشوش الملك واختلاطه . ولما كان الانسان قد جعل رباً للحيوانات
كان يجب ان يترتب على تكثر الجنس البشري بالتوالد قسمة الملك . وهذا
منافٍ فيما يظهر للعق الطبيعي المقتضي الشراكة في جميع الاشياء كما قال

ايسيدوروس في كتاب اشتقاق الالفاظ ٥ ب ٤ . فاذا لم يكن يوجد توالد في حال البرارة

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١ : ٢٨ « اُنمُوا واكثُرُوا واملأوا الارض » وحصول هذا التكاثر لم يكن ممكناً دون توالد جديد اذ لم يُصنع في اول الامر الا اثنان فقط . فاذا كان يوجد توالد في حال البرارة

والجواب ان يقال كان يوجد في حال البرارة توالد لتكاثر الجنس البشري والا لكانت جريمة الانسان ضرورية جداً لترتب هذا الخير الجليل عليها ومن ثم يجب ان يُعتبر ان الانسان جعل في طبيعته واسطة بين المخلوقات الفاسدة والغير الفاسدة لان نفسه منزعة طبعاً عن الفساد وجسمه فاسد طبعاً . ويجب ان يُعتبر ان قصد الطبيعة ليس يتجه على نحو واحد الى المخلوقات الفاسدة والغير الفاسدة فيظهر ان ما كان مستمراً دائماً وابدأ فهو مقصود بالذات من الطبيعة وما كان في زمان ما فقط فليس يظهر انه مقصود من الطبيعة بالذات بل انه مسوق الى آخر والا لتلاشى بفساد قصد الطبيعة . ولما لم يكن في الفاسدات شي مستمر دائماً وابدأ الا النوع كان خير النوع مقصوداً بالذات من الطبيعة وجعل التوالد الطبيعي واسطة لحفظه . واما الجواهر الغير الفاسدة فتستمر دائماً لا بنوعها فقط بل باشخاصها ايضاً ولهذا كانت اشخاصها ايضاً مقصودة بالذات من الطبيعة . وعلى هذا فالانسان من جهة البدن الذي هو فاسد بطبيعته يليق به التوالد واما من جهة النفس الغير الفاسدة فيليق به ان يكون تكاثر الاشخاص مقصوداً بالذات من الطبيعة او بالحري من صانع الطبيعة الذي هو وحده مبدع النفوس البشرية ولهذا جعل التوالد في الجنس البشري حتى في حال البرارة ايضاً لاجل تكاثره اذ اوجب على الاول بان بدن الانسان كان في حد نفسه فاسداً في حال البرارة الا انه جاز وقايته من الفساد بالنفس ولهذا لم يكن واجباً ان يعدم الانسان

التوالد الذي يجب ان يكون في الفاسدات
وعلى الثاني بان التوالد في حال البرارة وان لم يكن لاجل حفظ النوع الا انه
كان لاجل تكثير الاشخاص
وعلى الثالث بانه انما يجب سب في الحال الحاضرة قسمة الاملاك متى تكثرت
الأرباب لان « شركة الملك مدعاة الى الخلاف » كما قال الفيلسوف في كتاب
الياسة ٢ ب ٥ واما في حال البرارة فقد كانت ارادات الناس من الترتيب
والنظام بحيث كانوا يشتركون في استعمال الاشياء الخاضعة لسلطانهم على حسب
ما كان ملائماً لكل منهم دون ادنى خلاف كما هو جار الآن ايضاً عند كثير
من اهل الصلاح

الفصل الثاني

في ان التوالد هل كان يحصل في حال البرارة بالجماع
يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان التوالد لم يكن يحصل في حال البرارة
بالجماع لان الانسان الأول كان في الجنة الارضية كلاك كما قال الدمشقي في
كتاب الدين المستقيم ٢ ب ١١ وك ٤ ب ٢٥ ومتى صار الناس كالملائكة في
القيامة المستقبلية لا يزوجون ولا يتزوجون كما في متى ٢٢ : ٣٠ فاذا كذلك لم
يكن التوالد في جنة عدن يحصل بالجماع
٢ وايضاً ان الانسانين الأولين فُطرا كاملين في السن . فلو كان التوالد فيهما
قبل الخطيئة يحصل بالجماع لتجمعا في جنة عدن ايضاً وهذا بين البطالان بنص
الكتاب المقدس

٣ وايضاً ان الانسان يصير بالجماعة اشبه بالبهائم بسبب شدة اللذة ولهذا تمعد
العفة التي بها يتجافى الناس عن هذه الملاذ . والانسان انما يشابه البهائم بالخطيئة
كقوله في مز ٤٨ : ٢١ « كان الانسان في كرامة فلم يفهم فائس البهائم وتشبه بها »

فإذا لم يكن قبل الخطيئة جماعٌ بين الذكر والانثى
١، وإيضاً لم يكن يوجد فسادٌ في حال البرارة، والجماع يُفسد البرارة . فإذا لم
يكن يوجد جماعٌ في حال البرارة
لكن يعارض ذلك ان الله صنع الذكر والانثى قبل الخطيئة كما في تك ١ و ٢ .
وليس شيءٌ من اعمال الله دون فائدة . فإذا كان يوجد جماعٌ وان لم يخطأ
الانسان والألم لم يكن في التمايز الجنسي فائدة
وايضاً في تك ٢ ان المرأة صُنعت عوناً للرجل . وهي لم تُصنع عوناً له الا على
التوليد الذي يحصل بالجماع والألم فالرجل افضل اعانة للرجل من المرأة على بقية
الاعمال . فالتوالد اذن كان يحصل في حال البرارة بالجماع
والجواب ان يقال ان بعضاً من متقدمي الأئمة لا يعتبرهم ما في الجماع في الحال
الحاضرة من سحابة الشهوة ذهبوا الى ان التوالد لم يكن يحصل بالجماع في حال
البرارة ومن ثمة قال غريغوريوس النيصي في كتاب الانسان ب ١٣ ان تكثر
الجنس البشري كان يحصل في جنة عدن بطريقة أخرى كما تكثرت الملائكة دون
جماع بفعل القدرة الالهية وان الله انما صنع الذكر والانثى قبل الخطيئة لنظره الى
طريقة التوالد الحاصلة بعد الخطيئة التي كان بهما علمٌ سابق . الا ان هذا غير
صحيح لان ما كان طبيعياً للانسان فليس يرتفع عنه ولا يؤتاه بالخطيئة . وواضح
ان التوليد بالجماع طبيعيٌ للانسان كما هو طبيعيٌ لسائر الحيوانات الكاملة باعتبار
الحياة الحيوانية التي كانت حاصلةً له قبل الخطيئة ايضاً كما مر في البحث الآنف
ف ٣ يدل على ذلك الاعضاء الطبيعية المعبّنة لهذا الاستعمال فلا ينبغي من ثمة
ان يقال ان استعمال هذه الاعضاء الطبيعية لم يكن يوجد قبل الخطيئة كما لا يقال
ذلك في سائر الاعضاء . فإذا يجب اعتبار امرين في الجماع في الحال الحاضرة
احدهما طبيعيٌ وهو تقارن الذكر والانثى لاجل التوليد اذ لا بد في كل توليد من

القوة الفعلية والانفعالية ولما كان محل القوة الفعلية في جميع الاشياء المتمايزة بالجنس هو تذكر ومحل القوة الانفعالية هو الاثني اقتضى ترتيب الطبيعة ان يتقارن الذكر والاثنى بالجماع لاجل التوليد . والاخر سماجة الشهوة المفرطة وهذه لم تكن توجد في حال البرارة لخضوع القوى السافلة فيها بالكلية للنطق ومن ثم قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٢٦ « حاشا لنا ان نشك في انه كان يمكن حصول النسل دون مرض الشهوة بل ان تلك الاعضاء كانت تتحرك بإشارة الارادة على حسبها تتحرك سائر الاعضاء ومن دون غلبة او شبق بل مع طمأنينة النفس والبدن »

اذًا اجيب على الاول بان الانسان كان في جنة عدن كالملاك باعتبار العقل الروحاني لكنه باعتبار البدن كان ذا حياة حيوانية واما بعد البعث فيكون الانسان شبيهاً بالملاك من حيث يصير روحانياً بالنفس والجسد فاذا ليس حكمهما واحداً

وعلى الثاني بانه انما لم يتجمع الابوان الاولان في جنة عدن لانهما بعد ان تكوَّنت المرأة بقليل طردا من الجنة بسبب جريرتهما كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٩ ب ٤ اولانهما كانا ينتظران في تعيين وقت الجماع امر الله الذي كانوا يتلقون أمره في كل شيء

وعلى الثالث بان البهائم ليست ناطقة فاذا انما يصير الانسان بالجماع بهيماً لعدم مقدرته على تعديل لذة الجماع والنقاد الشهوة بالعقل على انه لم يكن يوجد في حان البرارة شيء من ذلك مما لم يكن يتعدل بالعقل ليس لان اللذة الحسية كانت في تلك الحال اقل كما قال بعض لان اللذة الحسية كانت اعظم بقدر ما كانت الطبيعة أكثر تمحضاً والبدن اشد احساساً بل لان القوة الشهوانية لم تكن تتسلط دون ترتيب على هذه اللذة المرتبة من العقل وليس يقتضي ترتيبها ان تكون

اقل في الحس بل ان لا يكون تعلق القوة الشهوانية بها مفرطاً وقولنا مفرطاً اي خارجاً عن المقدار المحدود بالعقل وذلك كما ان القنوع في الطعام المعتدل ليس اقل لذة من النهم بل ان قوته الشهوانية اقل اندفاعاً الى هذه اللذة وكلام اوغسطينوس المورد في آخر جرم الفصل مُشعرٌ بذلك لانه لا ينبغي عظم اللذة عن حال البرارة بل انما ينبغي الشبق واضطراب النفس ولهذا فالعفة لم تكن محمودّة في حال البرارة وان كانت محمودّة في الحال الحاضرة لانتقص التوليد فيها بل لخلوها عن الشهوة الخارجة عن حد الترتيب واما التوليد فقد كان يوجد اذ ذاك دون شهوة

وعلى الرابع بما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٣٦ من ان « الرجل كان في تلك الحال يُولج في رحم المرأة دون ان تُطمث لانه كان يمكن ان يُقذف بمني الرجل في رحم المرأة دون ان تُطمث كما يمكن الآن اندفاع الحيض من رحم العذراء مع سلامة بكارتها لانه كما ان رحم المرأة لم تكن تُسع للولادة بالطلق بل بادراك الحمل كذلك لم يكن الزوجان يتجمعان للحبل بقوة العُلْمَة بل بهوس الارادة »



البحث التاسع والتسعون

في حاة النسل المولود من جهة البدن — وفيه فصلان

تم يجب النظر في حالة النسل المولود واولاً من جهة البدن وثانياً من جهة הראة وثالثاً من جهة العلم . اما الاول فالبحث فيه يدور على مستثنين — ١ في ان الاطفال هل كان يحصل لهم حاد ولادتهم في حال البرارة قدرة تامة جسمية — ٢ في انه هل كان يولد الجميع ذكوراً

الفصل الأول

في ان الاطفال هل كان يحصل لهم حال ولادتهم في حال البرارة قدرة تامة على تحريك الاعضاء يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الاطفال كان يحصل لهم حال ولادتهم في حال البرارة قدرة تامة على تحريك الاعضاء فقد قال اوغسطينوس في كتاب عماد الاطفال اب ٣٨ « ان ضعف العقل يوافقه هذا الضعف البدني » يعني المشاهدة في الاطفال . ولم يكن يوجد في حال البرارة شيء من ضعف العقل . فاذا لم يكن يوجد ايضاً في الاطفال هذا الضعف البدني

٢ وايضاً ان بعض الحيوانات يحصل لها حال ولادتها قدرة كافية لاستعمال الاعضاء . والانسان اشرف من سائر الحيوانات . فلأن يحصل له حال ولادته قدرة على استعمال الاعضاء أولى بان يكون طبيعياً له وهكذا يظهر ان عدم حصول هذه القدرة له عقاب مترتب على الخطيئة

٣ وايضاً ان تعذر ادراك الموضوع المستلذ يحدث كآبة . ولو كان الاطفال لا يحصل لهم القدرة على تحريك الاعضاء لتعذر عليهم احياناً كثيرة ادراك بعض الموضوعات المستلذة فكان يلزم كتبهم . والاكتئاب لم يكن ممكناً قبل الخطيئة فاذا لم يكن الاطفال في حال البرارة خالين من القدرة على تحريك الاعضاء

٤ وايضاً يظهر ان نقص الهرم محاذ لنقص الطفولة . ولم يكن يوجد في حال البرارة نقص الهرم . فاذا لم يكن يوجد نقص الطفولة ايضاً

لكن يعارض ذلك ان كل موجود فهو في اول الامر ناقص ثم يرد عليه الكمال والاطفال انما كانوا يصدرن في حال البرارة بنبوذة . فاذا كانوا في بدء امرهم ناقصين في مقدار البدن وقدرته

والجواب ان يقال ان الامور الفائقة الطبع نماندركها بالايمان وما نؤمن به فانما نؤمن به سنداً على الوحي الالهي فاذا امتى اردنا الكلام على شيء وجبان

نراعي فيه طبيعة الاشياء الا ما كان مقلداً بالوحي من الامور الفائقة الطبع وواضح
ان خلقت الاطفال حال ولادتهم عن القدرة الكافية لتحريك الاعضاء امر طبيعي
لانطباقه على مبادئ الطبيعة الانسانية لان للانسان من طبعه دماغاً اعظم جرمًا
من دماغ سائر الحيوانات باعتبار نسبة بدنه فكان عدم اهلية الاعصاب
التي هي آلات الحركة لتحريك الاعضاء في الاطفال طبيعياً بسبب عظم رطوبة
الدماغ فيهم . على ان الكاثوليكي ليس يشك في انه يجوز بالقدرة الالهية ان
يحصل للاطفال في حال ولادتهم قدرة تامة على تحريك الاعضاء وقد ثبت بنص
الكتاب في جا ٧ : ٣٠ ان « الله صنع الانسان مستقيماً » وهذه « الاستقامة قائمة
بمخضوع الجسد للنفس خضوعاً تاماً كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤
ب ١١ فاذا كما لم يميز في الحالة الأولى ان يكون في اعضاء الانسان شيء ينال في
ارادته الصالحة كذلك لم يميز تخلف اعضاء الانسان عن اطاعة الارادة الانسانية .
وارادة الانسان الصالحة هي التي تميل الى الافعال الملائمة لها . والافعال الملائمة
للانسان ليست واحدة بعينها باعتبار كل طور من اطوار العمر فيجب اذن ان
يقال ان الاطفال لم يكن لهم حال ولادتهم قدرة كافية على تحريك الاعضاء
الى اي فعل كان بل الى الافعال الملائمة للطفولة كالرضاع ونحوه
اذا اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس على الضعف المشاهد الآن في
الاطفال حتى باعتبار افعالهم الملائمة للطفولة بدليل قوله قبله « مع جوعهم وقربهم
من الأثداء قد يكون ولا يرضعون »

وعلى الثاني بان استعمال بعض الحيوانات اعضاءها حال ولادتها ليس ناشئاً عن
شرقها لخلو بعض حيوانات اكل منها عن ذلك بل انما يعرض لها ذلك من يبوسة
الدماغ ومن ان افاعيلها الخاصة ناقصة بقي بها القدرة اليسيرة
وعلى الثالث بما تقدم في جرم الفصل او بانهم لم يكونوا في تلك الحال يشتهون

الا ما كان ملائماً لم بالارادة الصالحة بحسب حالهم
وعلى الرابع بان الانسان كن يولد في حال البرارة ولكنه لم يكن يفسد ولذلك
كان يمكن ان يكون في تلك الحال شي من نقص الطفولة اللاحق للولادة دون
شي من نقص الهرم المتجه الى الفساد

الفصل الثاني

في انه هل كان يولد انثى في الحالة الاولى

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر انه لم يكن يولد انثى في الحالة الأولى فقد
قال الفيلسوف في كتاب توليد الحيوانات ٢ ب ٣ « الانثى ذكر مسيخ » اي
صادر على غير قصد الطبيعة . ولم يكن يحدث في تلك الحالة شي غير طبيعي
في توليد الانسان . فاذا لم يكن يولد انثى

٢ وايضاً كل مولد فانه يولد مثله ما لم يعق عنه ذلك نقص في القدرة او في
استعداد المادة كما يتمتع على النار البسيرة احراق الخشب الاخضر . ومحل القوة
الفاعلة في التوليد هو الذكر . ولانه لم يكن في حال البرارة نقص في القدرة من
جهة الذكر ولا في استعداد المادة من جهة الانثى يظهر انه لم يكن يولد الا ذكور
٣ وايضاً ان غاية التوالد في حال البرارة كانت تكثير الناس والرجل الأول
والمرأة الأولى كانا يكفيان لتكثير الناس لانهما كانا خالدين . فاذا لم يكن حاجة
الى تولد الاناث في حال البرارة

لكن يعارض ذلك ان الطبيعة تجري في التوليد على حسب ابدعها الله . والله
ابدع في الطبيعة الانسانية ذكراً وانثى كما في تك ٢: ٢ . فاذا كان يولد في حال
البرارة ايضاً ذكوراً وانثى .

والجواب ان يقال ان حال البرارة لم تكن خالية من شي مما يرجع الى استكمال
الطبيعة الانسانية وكما ان اختلاف المراتب في الموجودات يرجع الى كمال الكون

كذلك اختلاف الجنس يرجع الى كمال الطبيعة الانسانية . فإذا كان يصدر
الذكر والانثى بالتوليد في حال البرارة

إذا اجيب على الاول بانه انما يقال للانثى ذكر مسيح لحصولها دون قصد الطبيعة
الجزئية لا لحصولها دون قصد الطبيعة الكلية كما اسلفناه في مب ١٩ ف ١

وعلى الثاني بان تولد الانثى ليس يعرض من نقص القوة الفاعلة او عدم استعداد
المادة فقط كما اشير اليه في الاعتراض بل قد يعرض ذلك من سبب خارج كقول
الفيلسوف في كتاب توليد الحيوانات ب ٢ «الريح الشمالية تساعد على توليد
الذكور والريح الجنوبية تساعد على توليد الاناث» وقد يعرض ايضا ذلك من
تصور النفس الذي يسهل تأثيره في البدن وقد كان هذا ممكناً بالأخص في حال
البرارة اذ كان البدن أكثر خضوعاً للنفس فكان يمكن صدور النسل ذكراً او
أنثى على حسب ارادة الوالد

وعلى الثالث بان النسل كان يولد حياً بالحياة الحيوانية التي من شأنها التوليد
كما من شأنها الغذاء ومن ثم كان التوليد ملائماً للجميع لا للابوين الاولين فقط
وهذا يقتضي فيما يظهر انه كان يولد في حال البرارة من الإناث مقدار ما كان
يولد من الذكور



البحث المئتم مئة

في حالة النسل المولود من جهة البر — وفيه فصلان

ثم يجب النظر في حالة النسل المولود من جهة البر وبحث في ذلك بدور على مشكلتين
١ في ان الناس هل كانوا يولدون ابراراً — ٢ في انهم هل كانوا يولدون مشبتهين في البر

الفصل الأول

في ان الناس هل كانوا يولدون ابراراً

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان الناس لم يكونوا يولدون ابراراً فقد قال هوغو الوكتوري في كتاب الاسرار ١ ق ٦ ب ٢٤ « كان الانسان الاول يلد قبل الخطيئة بنين مبرئين من الخطيئة لكن لا ورثاء البر الابوي »

٢ وايضاً ان البر يكون بالنعمة كما قال الرسول في رو ٥ . والنعمة لا تنتقل بالتناسل والا لكانت طبيعة بل انما تقاض من الله فقط . فاذا لم يكن الاطفال يولدون ابراراً

٣ وايضاً ان محل البر هو النفس . والنفس لا تصدر بالتناسل . فاذا كذلك البر لم يكن يصدر بالتناسل من الآباء الى البنين

لكن يعارض ذلك قول السلموس في كتاب حبل العذراء ب ١٠ « لو لم يخطئ الانسان لكان الذين يلدن يحصلون على البر حال حصولهم على النفس الناطقة » والجواب ان يقال ان الانسان يلد طبعاً ، اما يماثله في النوع فما كان من الاعراض لاحقاً لطبيعة النوع وجب بالضرورة ان يماثل فيه الأبناء الآباء الا ان يحصل خطأ في فعل الطبيعة وهذا لم يكن يقع في حال البرارة واما الاعراض الشخصية فليس من الضرورة ان يماثل فيها الأبناء الآباء . والبر الاصيل الذي أبدع الانسان الأول فيه كان عرضاً لاحقاً لطبيعة النوع لا لصدوره عن مبادئ النوع بل لجرد كونه هبة مفاضة من الله على الطبيعة كلها وهذا يظهر من كون المتقابلات متحدة في الجنس فان الاثم الاصيل المقابل لذلك البر يقال له اثم الطبيعة ومن ثم ينتقل بالتناسل من الأب الى البنين ولذا كان الابناء يشابهون الآباء في البر الاصيل ايضاً اذا اجيب على الاول بان كلام هوغو يجب سحله على ارادة ملكة البر لا على ارادة اجراء فعله

وعلى الثاني بان بعضاً ذهبوا الى ان الاطفال لم يكونوا يولدون بحال البر المجاني الذي هو مبدأ الاستحقاق بل بحال البر الاصلي الا انه لما كان اصل البر الاصلي القائم به الاستقامة انبي صنع عليها الانسان قائماً بخضوع النطق لله خضوعاً فائق الطبع وهذا يكون بالنعمة المبررة كما مرّ في مب ٩٥ ف ١ وجب القول بانه اذا كان الاطفال يولدون بحال البر الاصلي فقد كانوا يولدون بحال النعمة ايضاً كما اسلفنا هناك في حق الانسان الأول انه فُطِرَ بحال النعمة على انه ليس يلزم من ذلك كون النعمة طبيعية لانها لم تكن تصدر بقوة الزرع بل كانت تقاض على الانسان حال حصوله على النفس الناطقة كما انه حالما يتم استعداد البدن تقاض عليه من الله النفس الناطقة مع كونها لا تحصل بالتناسل وبذلك يتضح الجواب على الثالث

الفصل الثاني

في ان الاطفال هل كانوا يولدون في حال البرارة مثبتين في البر يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الاطفال كانوا يولدون في حال البرارة مثبتين في البر فقد قال غريغوريوس في اديياته ك ٤ ب ٢٨ « لو لم يتدنس الأب الاول بالخطيئة لم يكن يلد من نفسه ابناً جهنم بل لم يكن يولد منه الا المنتخبون الذين يخلصون الآن بواسطة الفادي » فاذا كان يولد الجميع مثبتين في البر

٢ وايضاً قال انسلموس في كتاب « لماذا الله انسان » ٢ ب ١٨ « لو غلب الابوان الاولان التجربة فلم يخطأ الشبثاها وذريتهما كلها فعصياً بعد ذلك عن الخطيئة » فاذا كان الاطفال يولدون مثبتين في البر

٣ وايضاً ان الخير اقدر من الشر. وخطيئة الانسان الاول اوجبت الخطيئة في نسله . فاذا لو اقام الانسان الاول على البر لاوجب ذلك في خلفه حفظ البر

٤ وايضاً ان الملاك الذي بقي مع الله حينما اثم الآخرون ثبتت حالاً في البر حتى عصم بعد ذلك عن الخطأ فاذا كذلك الانسان لو عصى التجربة لثبتت في البر فكان يلد بنين مثله . فاذا كان بنوه يولدون مثبتين في البر

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ١٠ « انما كان الناس جميعاً سعداء لو لم يورثا (يعني الابوين الاولين) بهيما الشر ولو لم يكن احدٌ من نسلهما يقترف اثماً يوجب الهلاك » ومفاد ذلك انه ولو لم يخطأ الابوان الاولان كان ممكناً لبعض بنهم ان يقترفوا الاثم . فاذا لم يكونوا يولدون مثبتين في البر

والجواب ان يقال يستحيل في ما يظهر ان يكون الاطفال يولدون سفي في حال البرارة مثبتين في البر فواضح ان الاطفال لم يكن لهم من الكمال في حال ولادتهم أكثر مما كان لوالديهم في حال التوليد . وما دام الابوان يولدان لا يكونان مثبتين في البر اذ انما ثبتت الخليفة الناطقة في البر من طريق كونها تسعد بروية الله جهرة ومتى رأتها لصقت به ضرورة لكونه ذات الخيرية التي ليس يمكن لاحد ان ينحاز عنها اذ ليس يشتهي شيئاً ويحب الا باعتبار كونه خيراً . وقولنا هذا انما هو باعتبار الشريعة العامة والا فقد يحدث الخلاف بانعام خاص كما يعتقد انه حدث في حق العذراء ام الله . وفوز آدم بتلك السعادة اي بروية الله بالذات كان يستلزم صيرورته في الحال روحانياً بالنفس والجسد واتقضاء الحياة الحيوانية التي فيها وحدها كان يمكن له ان يولد فواضح اذن ان الاطفال لم يكونوا يولدون مثبتين في البر

اذا اجيب على الاول بان معنى قوله ان آدم لم يكن يلد من نفسه ابناء جهنم لو لم يخطأ ان ابناءه لو لم يخطأ لم يكونوا يتلقون منه الخطيئة التي هي سبب جهنم الا انهم كانوا يقدر ان يصيروا ابناء جهنم بخطيئتهم الاختيارية او انهم اذا

كانوا لا يصيرون ابناء جهنم بالخطيئة فليس ذلك لانهم كانوا مثبتين في البر بل بسبب العناية الالهية التي كانت تصونهم عن الخطيئة
وعلى الثاني بان السلموس لم يقل ذلك على سبيل التقرير بل على سبيل الظن كما يتضح من طريقة كلامه اذ قال « يظهر انه لو غلب الخ »
وعلى الثالث بان هذه الحجة غير ناهضة وان كانت هي التي حملت السلموس فيما يظهر على قول ما قال كما هو واضح من كلامه لان خطيئة الآب الاول لا توجب في نسله الخطيئة الى حد ان يتعذر رجوعهم الى البر مما لا محل له الا في الهالكين . فاذا كذلك لم يكن عدم ايجابه الخطيئة فيهم الى حد ان كانوا يعصمون عن الخطيئة مما لا محل له الا في السعداء
وعلى الرابع بان ليس حكم الانسان والملاك واحداً لان ثلاثين اختياراً متغيراً قبل الانتخاب وبعده ولا كذلك الملاك كما مر في مب ٦٤ ف ٢ عند الكلام على الملائكة

بسم الله الرحمن الرحيم

المبحث الواحد بعد المائة

في حالة النسل المولود من جهة العلم — وفيه فصلان

ثم يجب النظر في حالة النسل المولود من جهة العلم والبحث سيفي ذلك بدور على مستثنين — ١ في ان الاطفال هل كانوا يولدون مستكملين في العلم — سيفي انه هل كان يحصل لهم كمال استعمال العقل حالاً بعد الولادة

الفصل الأول

في ان الاطفال هل كانوا يولدون في حال البرارة مستكملين في العلم يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الاطفال كانوا يولدون في حال البرارة

مستكملين في العلم لان آدم كان يلد بنين مماثلين له في حالته . وهو كان مستكماً
في العلم كما اسلفنا في مب ٩٤ ف ٣ . فاذا كان بنوه يولدون مستكملين في العلم
٢ وايضاً ان الجهل معلول للخطيئة كما قال بيذا في تفسيره رو : ٢ . والجهل هو
عدم العلم . فاذا كان الاطفال قبل الخطيئة يولدون في حال كمال العلم
٣ وايضاً ان الاطفال كانوا يولدون ابراراً . والبر يقتضي العلم الذي يرشد في
العمل . فاذا كانوا يولدون في حال العلم

لكن يعارض ذلك ان نغسنا في بنظرتها « كصحيحة صقيلة لم يكتب فيها شيء »
كما في كتاب النفس ٣ م ١٤ وطبيعة النفس ليست الآن مختلفة عما كانت عليه في
حال البرارة . فاذا لم تكن حينئذ نفوس الاطفال في اول امرها حاصلة على العلم
والجواب ان يقال قد اسلفنا في مب ٩٩ ف ١ ان الاشياء الفاتكة الطبع انما
يؤمن بها المجرد الروحي بها فما لم ينزل به وحي يجب ان نزاعي فيه حال الطبيعة
واقتناس العلم بالحواس طبيعي للانسان كما مر في مب ٥٥ ف ٢ ومب ٨٤ ف ٦ وانما
تتصل النفس بالبدن لافتقارها اليه في فعلها الخاص فلو كان يحصل لها العلم حالاً
في اول امرها دون ان تكتسبه بالقوى الحسية لم يكن بها حاجة الى البدن فالحق
اذن ان الاطفال لم يكونوا في حال البرارة يولدون مستكملين في العلم بل كانوا
يستفيدونه دون كلفة في ممر الزمان بالاستنباط او بالتعلم

اذا اجيب على الاول بان الاستكمال في العلم كان عرضاً شخصياً في الأب
الاول من حيث كان قد جعل اباً ومعلماً للجنس الانساني باسره فلم يكن يلد بنين
مماثلين له في ذلك بل في الاعراض الطبيعية او المفاضة الشاملة للطبيعة باسرها
وعلى الثاني بان الجهل هو عدم العلم الواجب حصوله في ذلك الزمان وهذا لم
يكن في الاطفال بعد ولادتهم حالاً لانه كان يحصل لهم العلم الذي كان يلائمهم في
ذلك الزمان . فاذا لم يكن يوجد فيهم جهل بل نقصان معرفة لبعض الاشياء وهذا قد

اثبتته ديونيسيوس في الملائكة القديسين في كتاب مراتب السلطة السماوية ب ٢
وعلى الثالث بان الاطفال كان يحصل لهم علم بمبادئ الحق الكلية كافٍ
لارشادهم في افعال انبر التي يرشد الناس فيها وهذا العلم بهذه المبادئ كان
يحصل لهم انهم مما يحصل لنا الآن بالفطرة وكذا سائر المبادئ الكلية

الفصل الثاني

في ان الاطفال لم كان يحصل لهم كمال استعمال العقل حالاً بعد الولادة
يُخطئ الى الثاني بان يقال: يظهر ان الاطفال كان يحصل لهم في حال البرارة
كمال استعمال العقل حالاً بعد الولادة اذ انما ليس للاطفال الان كمال استعمال
العقل بسبب ثقل الجسد للنفس لان « الجسد الفاسد يثقل النفس » كما في
حك ١٥: ٩. فاذا قبل الخطيئة والفساد اللاحق لها كان يحصل للاطفال كمال
استعمال العقل حالاً بعد الولادة

٢ وايضاً ان بعض الحيوانات الاخر يحصل لها استعمال الفريزة الطبيعية حالاً
بعد ولادتها كما ان نشأة تهرب حالاً من الذئب فاذا بالاولى كان الناس في
حال البرارة يحصل لهم كمال استعمال العقل حالاً بعد الولادة
لكن يعارض ذلك ان الطبيعة تنتقل من الناقص الى الكامل في جميع المولدات
فاذا لم يكن يحصل للاطفال كمال استعمال العقل حالاً بعد الولادة

والجواب ان يقال ان استعمال العقل يتوقف بوجه ما على استعمال القوى
الحسية كما يتضح مما مر في مب ٨٤ ف ٢ فاذا تعطل الحس وحال دون استعمال
القوى الحسية الساقطة مانع فقد الانسان كمال استعمال العقل كما يتضح في النائمين
والممنوتين بداء السرسم. والقوى الحسية قوى لآلات جسمانية فاذا حال دون
استعمال الآلات مانع امتنع افعالها بالضرورة فامتنع استعمال العقل . واستعمال
هذه القوى ممتنع في الاطفال بسبب فرط رطوبة الدماغ فلم يكن لهم كمال استعمال

العقل كما ليس لهم كمال استعمال الاعضاء الأخر أيضاً ولذا لم يكن يحصل للاطفال في حال البرارة كمال استعمال العقل كما كان يجب ان يحصل لهم عند كمال سنهم الا انه كان يحصل لهم مع ذلك استعمال للعقل اكل من استعماله الآن في ما كان يختص بهم باعتبار تلك الحال على حد ما اسلفناه في مب ٩٩ ف ١ في استعمال الاعضاء

إذا اجيب على الاول بان الثقل يعرض من فساد الجسد باعتبار ان استعمال العقل يمتنع ايضاً في ما يختص بالانسان باعتبار اي سن كانت وعلى الثاني بان سائر الحيوانات ايضاً ليس يحصل لها كمال استعمال الغريزة الطبيعية حالاً في بدء امرها كما يحصل لها بعد ذلك كما هو واضح في الطير التي تعلم فراخها الطيران وقس عليها سائر اجناس الحيوانات ومع ذلك فان في الانسان مانعاً خاصاً وهو فرط رطوبة الدماغ كما مر في مب ٩٩ ف ١



البحث الثاني بعد المئة

في مكان الانسان الذي هو فردوس النعيم وفيه اربعة فصول

تم يجب النظر في مكان الانسان الذي هو فردوس النعيم والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ هل الفردوس مكان جسماني — ٢ هل هو مكان ملائم لكن الانسان — ٣ ماذا وضع الانسان فيه — ٤ هل وجب ان يصنع فيه

الفصل الأول

هل فردوس النعيم مكان جسماني

يُنخَطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان فردوس النعيم ليس مكاناً جسمانياً فقد قال ميديا في شرح ٢ كور ١٢ ان فردوس النعيم يبلغ الى كرة القمر وهذا ممتنع

في مكان ارضي اولاً لان ارتفاع الارض الى هذا الحد منافٍ لطبيعتها وثانياً
للزوم احتراقها بالنار التي عالمها تحت كرة القمر . فاذا ليس الفردوس مكاناً جسمانياً
٢ وايضاً قد ورد في الكتاب المقدس انه كان يخرج من الفردوس اربعة انهار
كما يتضح من تك ٠٢ . ولهذا الانهار المذكورة هناك مخارج معلومة في امكنة
أخرى كما يتضح ايضاً مما قاله الفيلسوف في آخر الكتاب الأول من الآثار الجوية
فاذا ليس الفردوس مكاناً جسمانياً

٣ وايضاً ان بعضاً دققوا جداً في تخطيط جميع الممور من الارض ولم يأتوا مع
ذلك على ذكر مكان الفردوس . فاذا ليس يظهر انه مكانٌ جسمانيٌ

٤ وايضاً قد ذُكر ان في الفردوس شجرة الحياة . وشجرة الحياة شيٌ روحانيٌ
فقد قيل في ام ١٨ : ٣ عن الحكمة انها « شجرة الحياة للذين يتعلمونها » . فاذا
كذلك الفردوس ليس مكاناً جسمانياً بل روحانياً

٥ وايضاً لو كان الفردوس مكاناً جسمانياً لكانت اشجاره جسمية وليس الامر
كذلك في ما يظهر لان الاشجار الجسمية صدرت في اليوم الثالث وانما ورد
ذكر غرس اشجار الفردوس بعد الايام الستة كما في تك ٠٢ . فاذا ليس الفردوس
مكاناً جسمانياً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في شرح تك ك ٨ « ان في الفردوس ثلاثة
اقوال مشهورة احدها ان المراد به مكانٌ جسمانيٌ فقط والثاني ان المراد
به مكانٌ روحانيٌ فقط والثالث ان المراد به كلا الامرين وهو القول الامثل
عندي »

والجواب ان يقال ما قاله اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٣ ب ٢١ من ان
« من ذهب الى ان المراد بالفردوس مكانٌ روحانيٌ فليقل في ذلك ما شاء مما لا
يتنافى الصواب بشرط ان يؤمن بكل ما ذُكر من الوقائع التاريخية على سبيل

الرواية « لان ما ورد في الكتاب عن الفردوس مذكور على سبيل الرواية التاريخية وكل ما يورده الكتاب على هذا النمط يجب ان يعتبر فيه الحقيقة التاريخية اساساً ثم بُنِيَ عليه معارف روحانية وعلى هذا قال ايسيدوروس في كتاب اشتقاق الالفاظ ١٤ ب ٣ « الفردوس مكان واقع في ناحية الشرق وهو اسم يوناني معناه الجنة » وانما قيل انه واقع في الجهة الشرقية لانه يجب ان يُظنَّ انه جميل في اشرف مكان من الارض كلها ولما كان الشرق بين السماء كما يتضح مما قاله الفيلسوف في كتاب السماء ٢ م ١٥ واليمين اشرف من الشمال لاق ان يجعل الله الفردوس الارضي في الجهة الشرقية

اذا اجيب على الاول بان قول يدا ليس صحيحاً اذا اريد حمله على الحقيقة على انه يحتمل ان يكون المراد به ان الفردوس يبلغ بارتفاعه الى كرة القمر لا على معنى الارتفاع الرضي بل على وجه التشبيه لاعتدال هوائه دائماً كما قال ايسيدوروس في الموضع المتقدم ذكره وفي ذلك يشبه الاجرام السماوية المنزهة عن التضاد وانما خص بالذكر فلك القمر دون سائر الافلاك لانه ادنى الاجرام السماوية اليها واشبهها بالارض ولذلك كان فيه ظلمة مَحَايَة تقربه من الاجرام الكثيفة . وذهب بعض الى ان المراد بفلك القمر الذي يقال ان الفردوس كان بالغا اليه الطبقة الوسطى من الهواء حيث تتكون الامطار والرياح وما يشبهها لان السلطان على هذه البحيرة يُنسَب بالاختصاص الى القمر لكن يلزم من هذا القول ان ذلك المكان لم يكن صالحاً لسكن الناس اولاً لبعده جداً عن الاعتدال وثانياً لعدم مناسبه للزاج الانساني كالهواء الادنى الاقرب الى الارض

وعلى الثاني بما قاله اوغسطينوس في شرح تك ك ٨ ب ٧ وهو « ان مكان الفردوس بعيد جداً عن معرفة الناس واما الانهار التي يقال ان مخارجها معروفة فقد غارت فذهبت في الارض الى بلدان قاصية وخرجت في امكنة أخرى اذن

يجعل ان ذلك يحدث عادةً للياه»

وعلى الثالث بان ذلك المكان مفصولٌ عن ارضنا المعمورة بما يحول بينهما من جبالٍ و بحارٍ او بلادٍ حارةٍ بتعذر اجتيازها ولذلك لم يأت الجغرافيون على ذكره
وعلى الرابع بان شجرة الحياة شجرة مادية قيل لها ذلك لانه كان في ثمرها قوة على حفظ الحياة كما مرَّ في مب ٩٧ ف ٤ الا انه كان لها ايضاً معنى روحاني كما ان صخرة التيه كانت شيئاً مادياً ومع ذلك كانت تدل على المسيح . وكذا ايضاً شجرة معرفة الخير والشر كانت شجرة مادية قيل لها ذلك بسبب الحادثة المستقبلية لان الانسان بعد ان اكل منها علم بما ذاق من العقاب الفرق بين خير الطاعة وشر العصية وقد جاز مع ذلك ان تكون دالة دلالة روحانية على الاختيار كما اراد بعض

وعلى الخامس بان النبات لم يصدر في اليوم الثالث بالفعل عدد او غسطينوس كما في شرح تك ك ه ب ٥ وك ٨ ب ٣ بل بمبادئه فقط وانما صدرت اشجار الفردوس وغيرها بالفعل بعد اعمال الايام الستة . واما عند غيره من الآباء القديسين فجميع النبات مع شجر الفردوس صدر بالفعل في اليوم الثالث وما ذُكر من غرس شجر الفردوس بعد اعمال الايام الستة فانما ذُكر على ميل الاجمال بعد التفصيل ولذلك يقال في نسختنا « كان الرب الاله غرس جنة عدن منذ البدء »

الفصل الثاني

في ان الفردوس هل كان مكاناً ملائماً لكن الانسان

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الفردوس لم يكن مكاناً ملائماً لكن الانسان لان الانسان والملاك متجهان الى السعادة على السواء . والملاك قد أُسكن حالاً منذ البدء مكان السعداء الذي هو عليون . فاذا كان يجب ان يجعل هناك

سَكَنُ الْإِنْسَانِ

٢ وايضاً لو تعين للإنسان مكان ما لكان ذلك اما باعتبار النفس او باعتبار الجسد فان كان باعتبار النفس وجب ان يتعين له السكنة التي يظهر انها المكان الطبيعي للنفس لان في الجميع شوقاً طبيعياً الى السماء وان كان باعتبار الجسد فليس يجب ان يتعين له مكان سوى مكان سائر الحيوانات . فاذا لم يكن الفردوس قطعاً مكاناً ملائماً لسكن الانسان

٣ وايضاً لا فائدة في مكان ليس فيه متمكن . والفردوس لم يبق بعد الخطيئة مكاناً لسكن الانسان . فاذا لو كان مكاناً ملائماً لسكن الانسان لم يكن في اقامة الله له فائدة في ما يظهر

٤ وايضاً لما كان الانسان معتدل المزاج كان يلائمه المكان المعتدل . وليس مكان الفردوس معتدلاً لان موقعه فيما يقال تحت دائرة معدل النهار وهذا المكان مغرط الحر فيما يظهر لان الشمس تسامت رؤوس سكانه مرتين في السنة . فاذا ليس الفردوس مكاناً ملائماً لسكن الانسان

لكن يعارض ذلك وصف الدمشقي الفردوس في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ١١ بانه « موطن الهي ومثابة خليفة بمن كان على صورة الله »

والجواب ان يقال لم يكن الانسان منزهاً عن الفساد والموت لاستعداد في جسده الى عدم الفساد بل لانه كان في نفسه قوة على حفظ الجسد من الفساد كما اسلفناه في مب ٩٧ ف ٤ والجسد الانساني يعرضه التفساد اما من داخل او من خارج فيعرضه من داخل بفناء الرطوبة وبأفترس كما اسلفنا في الموضع المشار اليه وهذا الفساد كان يقدر الانسان على دفعه بأكل الطعام واما المفسدات الخارجية فاخصها في ما يظهر الهواء الغير المعتدل فكان اعظم ما يدفع به هذا التفساد اعتدال الهواء . والفردوس كان مشتملاً على كلا الامرين فقد قال الدمشقي

في الموضع المتقدم ذكره انه مكان « متلألئ » بهواء معتدل متناه في الرقة والنقاوة
ذو اشجار أثينة دائمة الخضرة » فواضح اذن ان الفردوس مكان ملائم لسكن
الانسان باعتبار حالة الخلود الأول

اذا اجيب على الاول بان عليين هو اعلى الامكنة الجسمانية ومنزه عن كل
تغيير وهو باعتبار الصفة الأولى ملائم لطبيعة الملائكة لان الله يدبر الخليفة
الجسمانية بالروحانية كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٤ فكان من
الملائم ان تكون الطبيعة الروحانية فوق كل طبيعة جسمانية لانها رئيسة لها
وباعتبار الصفة الثانية ملائم لحال السعادة الراضية في اعلى درجات الثبات .
فاذا مقرر السعادة ملائم للملاك بحسب طباعه ولذا اُبدع فيه وليس ملائماً للانسان
بحسب طباعه لانه ليس رئيساً للخليفة الجسمانية كمنها بمعنى انه مدبر لها بل انما
يلائمه باعتبار السعادة ولذلك لم يجعل منذ البدء في عليين بل كان يجب ان ينقل
الى هناك في حال السعادة القصوى

وعلى الثاني بان القول بان للنفس او الجوهر آخر روحاني مكاناً طبعياً اهل
لان يضحك منه غير انه قد يخص بعض الامكنة بخليقة روحانية مناسبة ما فان
الفردوس الارضي كان مكاناً مناسباً للانسان باعتبار النفس وباعتبار الجسد اي
من حيث كان في النفس قوة على حفظ الجسد الانساني من الفساد مما لم يكن
مناسباً لسائر الحيوانات ولهذا لم يكن حيوان غير ناطق ساكناً في الفردوس كما
قال الدمشقي في الموضع المتقدم ذكره وان كانت الحيوانات قد اُذن لها فأتت
آدم فيه بأمر الله والحية دخلت اليه بسعي الشيطان

وعلى الثالث بان عدم سكن الانسان في ذلك المكان بعد الخطيئة ليس يجعله
بلا فائدة كما ان فقدانه المستقبل لما أُوتيه من الخلود لم يجعل ذلك الخلود دون
فائدة لانه بذلك يتبين لطف الله بالانسان وماذا فقد الانسان بالخطيئة . على

انه يقال ان اخنوخ والباس ساكنان الآن في ذلك الفردوس
وعلى الرابع بان القائلين بان موقع الفردوس تحت دائرة معدل النهار يذهبون
الى ان المكان المسامت لتلك الدائرة في غاية الاعتدال لاستواء الليل والنهار
فيه دائماً ولان الشمس لا تبعد عن سكانه كثيراً اصلاً فلا يكون عندهم بردٌ مُفرطٌ
وكذا فيما يقولون لا يكون عندهم حرٌّ مُفرطٌ لان الشمس وان سامت رؤوسهم
لا تستمر هناك على هذه الحال زماناً طويلاً . غير ان ارسطو صرح في كتاب
الآثار الجوية ك ٢ ب ٥ بان تلك البلاد ليست معمورة لشدة القيظ وهذا هو
الآظهر لان البلاد التي لا تسامت فيها الشمس الرؤوس اصلاً تكون مفرطة
الحر لمجرد قرب الشمس منها ومهما يكن من ذلك يجب ان يُعتقد ان الفردوس
جعل في مكانٍ متناهٍ في الاعتدال سواء كان تحت دائرة معدل النهار او في
مكانٍ آخر

الفصل الثالث

في ان الانسان هل وُضع في الفردوس ليجرته ويجرسه
يُخطئ الى الثالث بن يقال : يظهر ان الانسان لم يوضع في الفردوس ليجرته
ويجرسه لان ما جعل عقاباً على الخطيئة لم يكن في الفردوس في حال البشارة .
والحراثة جعلت عقاباً على الخطيئة كما في تلك ٣ . فاذا لم يوضع الانسان في
الفردوس ليجرته

٢ وايضاً انما تكون احراسة ضرورية حيث يُخشى غارٍ عادي . ولم يكن لهذا الخوف
محل في الفردوس . فاذا لم تكن حراسة الانسان للفردوس ضرورية
٣ وايضاً لو كان الانسان قد جعل في الفردوس ليجرته ويجرسه لكان الانسان
في ما يظهر مصنوعاً لاجل الفردوس دون العكس . وهذا ظاهر البطلان . فاذا
لم يجعل الانسان في الفردوس ليجرته ويجرسه

لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢ «أخذ الرب الإله الإنسان وجعله في فردوس النعيم ليجرثه ويجرسه»

والجواب ان يقال ان آية التكوين هذه تحتل معنيين كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٨ ب ١٠ احدهما ان يكون الضمير في جرحته ويجرسه عائداً الى الانسان فيكون معناه ليجرث الله الانسان ويجرسه اما حراثته للانسان فيجربه اياه ولو امسك عنها لحصل الانسان في ظلمة دائمة كما يظلم الهواء لو امسك عنه تأثير النور واما حراسته له فكفايته اياه كل فساد وشر والثاني ان يكون الضمير عائداً الى الفردوس فيكون معناه ليجرث الانسان الفردوس ويجرسه الا انه لم تكن تلك الحراثة شاقة كما صارت بعد الخطيئة بل كانت مستلذة لما كانت يجده الانسان فيها من منة الطبيعة وكذا لم تكن تلك الحراسة لدفع غاز بل لمحافظة الانسان على الفردوس لئلا يفقده بالخطيئة وقد كان الغرض من ذلك كله خير الانسان وعليه كان الفردوس موضوعاً لخير الانسان دون العكس

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الرابع

في ان الانسان هل صنع في الفردوس

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الانسان صنع في الفردوس فان الملاك خلق في مقر سكنه اي في عاين . والفردوس كان مكاناً ملائماً لسكن الانسان قبل الخطيئة . فاذا يظهر ان الانسان وجب ان يصنع في الفردوس

٢ وايضاً ان سائر الحيوانات تقيم حيث تولد كما يقيم السمك في الماء والديابات في الارض التي اُصْدِرَتْ منها . والانسان لو بقي في حال البراة لاقام في الفردوس كما مر في مب ٩٧ ف ٤ . فاذا وجب ان يصنع في الفردوس

٣ وايضاً ان المرأة صُنِعَتْ في الفردوس . والرجل اشرف من المرأة . فاذا

بالأولى وجب ان يصنع الرجل في الفردوس
لكن يعارض ذلك قوله في تك ١٥: ٢ « اخذ الله الانسان وجعله في الفردوس »
والجواب ان يقال ان الفردوس كان ملائماً لسكن الانسان باعتبار ما كان في
الحالة الأولى من عدم الفساد . وهذا التنزه عن الفساد لم يكن للانسان بقوة
طباعه بل بقوة موهبة الله الفاتكة الطبع ومن ثم دفعاً لتوهم كون ذلك من الطبيعة
الانسانية لا من نعمة الله صنع الله الانسان خارجاً عن الفردوس ثم جعله في
الفردوس ليسكنه كل مدة حياته الحيوانية حتى اذا ادرك الحيوة الروحانية نقله
الى السماء

اذا اوجب على الاول بان سماء عليين مكان ملائم للملائكة بحسب طباعهم
ولذا خلُقوا فيه

وكذا يجاب على الثاني لان تلك الامكنة ملائمة للحيوانات بحسب طباعها
وعلى الثالث بان المرأة لم تُصنع في الفردوس لشرفها بل لشرف المبدء الذي
تكون منه جسدها وكذا كان يجب ان يولد البنون في الفردوس لما ان الآبوين
كانا قد جعلوا فيه



المبحث الثالث بعد المئة

في تدبير الكائنات على وجه الاجمال - وفيه ثمانية فصول

بعد اذ قدمنا الكلام على ابداع الكائنات وتمييزها بقي ان ننظر الآن في تدبيرها اولاً على
وجه الاجمال وثانياً في اثار التدبير على وجه التتميل - ١. الاول فابحث فيه بدور على
ثلاثي مسائل - ١ هل للعالم مدبرٌ ما - ٢ ما غاية تدبيره - ٣ هل له مدبر واحد - ٤ في

آثار التدبير — ٥ في ان التدبير الالهي هل يمد جميع الكائنات — ٦ في ان الله هل يدبر جميع الكائنات مباشرة — ٧ في انه هل يخرج شي من التدبير الالهي — ٨ في انه هل يقام وشي العناية الالهية

الفصل الاول

هل للعالم مدبر

يُخطئ الى الاول بان يقال: يظهر ان ليس للعالم مدبر لان التدبير انما يتعلق بما يتحرك او يفعل لغاية . والاشياء الطبيعية التي هي جزء كبير من العالم لا تتحرك او تفعل لغاية لعدم ادراكها الغاية . فاذا ليس للعالم مدبر

٢ وايضاً انما يتعلق التدبير حقيقة بما يتحرك الى شيء . والعالم ليس يتحرك الى شيء في ما يظهر بل هو مستقر ساكن في نفسه . فاذا ليس له مدبر

٣ وايضاً ما يفعل على نهج واحد بسايجاب طبيعي فليس يحتاج الى مدبر خارجي . واعظم اجزاء العالم تفعل وتحرك بالاجاب على نهج واحد . فاذا ليس يحتاج العالم الى تدبير

لكن يعارض ذلك قوله في حك ١٤: ٣ « لكك ايها الأب تدبر كل شيء بالعناية » وقول بولسيوس في كتاب التعزية ٣ قض ٩ « يامن تدبر العالم بعناية دائمة »

والجواب ان يقال ان بعضاً من قدماء الفلاسفة ذهبوا الى ان العالم ليس له مدبر وان كل ما يحدث فيه فانه يحدث بالاتفاق وهذا المذهب بين الاستحالة من وجيبين اما اولاً فما يشاهد في نفس الموجودات فانتا نجد في الموجودات الطبيعية ان الأفضل يحدث دائماً او في الاغلب وليس يكون ذلك الا بسوق الموجودات الطبيعية بضرب من العناية الى غاية الخير وهذا هو التدبير فاذا ترتيب الاشياء على وجه ثابت يوضح جلياً ان للعالم مدبراً كما ان من يدخل بيتاً

مُتَقَنّاً بِحُكْمٍ بِجَرْدِ الْقَانَنِ أَنْ لَهُ مُتَقَنّاً كَمَا رَوَى تُولْيُوسُ عَنْ أَرِسْطُو فِي كِتَابِ طَبِيعَةِ
الْأَلَمَةِ ٠٢. وَأَمَّا ثَانِياً فَمِنْ أَعْتَابِ الْخَيْرِيَةِ الْإِلَهِيَةِ الَّتِي بِهَا صَدَرَتْ الْأَشْيَاءُ إِلَى
الْوُجُودِ كَمَا يَتَضَحُّ مِمَّا مَرَّ فِي مَب ١٩ ف ٤ وَب ٤٤ ف ١ وَ ٢ لِأَنَّهُ لَمَّا كَانَ مِنْ
شَأْنِ الْأَعْظَمِ أَنْ يَصْدُرَ الْأَعْظَمُ لَمْ يَكُنْ لَاتِقاً بِخَيْرِيَةِ اللَّهِ الْعَظِيمِ أَنْ لَا تَسُوقَ
مَا تَصْدُرُهُ إِلَى كَمَالِهِ وَالْكَامِلُ الْأَقْصَى لِكُلِّ شَيْءٍ قَائِمٌ بِادْرَاكِهِ الْغَايَةِ ٠ فَإِذَا مِنْ
شَأْنِ الْخَيْرِيَةِ الْإِلَهِيَةِ أَنْ تَسُوقَ الْأَشْيَاءَ إِلَى الْغَايَةِ كَمَا أَصْدَرَتْهَا إِلَى الْوُجُودِ وَهَذَا
هُوَ التَّدْبِيرُ

إِذَا أُجِيبَ عَلَى الْأَوَّلِ بِأَنْ شَيْئاً يَتَحَرَّكُ أَوْ يَفْعَلُ لْغَايَةٍ عَلَى وَجْهِينِ أَحَدُهُمَا كَمَا
يَحْرُكُ فَاعِلٌ نَفْسُهُ إِلَى الْغَايَةِ كَالْإِنْسَانِ وَسَائِرُ الْمَخْلُوقَاتِ النَّاطِقَةِ وَهَذِهِ مَخْنُصَةٌ
بِمَعْرِفَةِ حَقِيقَةِ الْغَايَةِ وَالْمَغْنَى وَالثَّانِي أَنْ يُفْعَلَ أَوْ يُوجَّهَ إِلَى الْغَايَةِ مِنْ آخَرٍ كَمَا يَتَحَرَّكُ
السَّهْمُ إِلَى الْمَدْفِ مَوْجَّهًا إِلَيْهِ مِنَ الرَّامِي الَّذِي يَخْنُصُ دُونَ السَّهْمِ بِادْرَاكِهِ الْغَايَةِ ٠
فَإِذَا كَمَا أَنَّ حَرَكَةَ السَّهْمِ إِلَى غَرَضٍ مُعَيَّنٍ تَدُلُّ دَلَالَةً وَاضِحَةً عَلَى أَنَّ السَّهْمَ
مُرْسَلٌ مِنْ ذِي ادْرَاكِهِ كَذَلِكَ مَا يَشَاهَدُ فِي الْمَوْجُودَاتِ الطَّبِيعِيَةِ الْحَالِيَةِ عَنْ
الْادْرَاكِهِ مِنَ الْمَسَاقِ الْمَعْيَنَةِ تَدُلُّ دَلَالَةً وَاضِحَةً عَلَى أَنَّ لِلْعَالَمِ مُدِيرًا عَاقِلًا

وَعَلَى الثَّانِي بِأَنْ فِي جَمِيعِ الْمَخْلُوقَاتِ شَيْئاً ثَابِتاً وَهُوَ فِي الْأَقْلَى الْهَيُولَى الْأَوَّلَى
وَشَيْئاً رَاجِعاً إِلَى الْحَرَكَةِ الْمَرَادِ بِهَا مَا يَشْمَلُ الْفِعْلَ أَيْضاً وَالشَّيْءَ بِاعْتِبَارِ كَلِمَتِهِمَا
يَحْتَاجُ إِلَى التَّدْبِيرِ لِأَنَّ مَا كَانَ فِي الْأَشْيَاءِ ثَابِتاً أَيْضاً فَهُوَ مَا لَمْ تَحْفَظْهُ يَدُ الْمُدِيرِ
يَرَوِي فِي لُجَّةِ الْعَدَمِ لِكُونِهِ مِنَ الْعَدَمِ كَمَا سَيَأْتِي بَيَانُهُ فِي مَب ١٠٤ ف ١

وَعَلَى الثَّلَاثِ بِأَنَّ الْإِجْبَابَ الطَّبِيعِيَّ الَّذِي بِهِ تَفْعَلُ الْأَشْيَاءُ عَلَى نَهْجٍ وَاحِدٍ أَرَادَ
لِلَّهِ الْمَوْجَّهَ إِلَى الْغَايَةِ كَمَا أَنَّ الْإِجْبَابَ الَّذِي بِهِ يَفْعَلُ السَّهْمُ حَتَّى يَتَجَّهَ إِلَى غَرَضٍ
مُعَيَّنٍ أَثَرٌ لِلرَّامِي لَا لِلْسَّهْمِ وَالْفَرْقُ فِي ذَلِكَ أَنَّ مَا تَقْبَلُهُ الْمَخْلُوقَاتُ مِنَ اللَّهِ طَبِيعِيٌّ
لَهَا وَمَا يُوَثِّرُهُ الْإِنْسَانُ فِي الْمَوْجُودَاتِ الطَّبِيعِيَةِ عَلَى خِلَافٍ مُقْتَضِي طَبَاعَهَا قَسْرِيٌّ ٠

فإذا كما ان الايجاب القسري في حركة السهم يدل على ادارة الراعي كذلك
الايجاب الطبيعي في المخلوقات يدل على تدبير العناية الالهية

الفصل الثاني

في ان غاية تدبير العالم هل هي شيء خارج عن العالم
يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان غاية تدبير العالم ليست شيئاً خارجاً عن
العالم لان غاية تدبير شيء ما اليه يُساق ذلك الشيء ، وانما يساق شيء الى ما هو
خير مستقر في نفسه كما يساق المريض الى الصحة التي هي خير مستقر فيه .
فإذا ليست غاية تدبير الكائنات خيراً خارجاً عنها بل خيراً مستقراً فيها
٢ وايضاً قال الفيلسوف في الخلقيات لك ١ ب ١ « الغايات منها افعال ومنها
آثار » اي مفعولات . ويستحيل ان يكون مفعول ما خارجاً عن العالم باسره .
والفعل شيء في نفس الفواعل . فإذا يستحيل ان تكون غاية تدبير الكائنات شيئاً
خارجاً عنها

٣ وايضاً يظهر ان خير الجملة هو الترتيب والسلم التي هي الراحة العامة كما قال
اوغسطينوس في مدينة الله لك ١٩ ب ١٣ . والعالم متقوم عن جملة اشياء . فإذا
غاية تدبير العالم هي الترتيب السلمي للكائن في نفس الاشياء ، فإذا ليس غاية
تدبير الكائنات خيراً خارجاً عنها

لكن يعارض ذلك قوله في ام ١٦ : ٤ « الرب صنع الجميع لاجله » . وهو
خارج عن جميع مراتب العالم . فإذا غاية الكائنات خير خارج عنها
والجواب ان يقال لما كانت الغاية محاذية للبداية امتنع جهل غاية الكائنات متى
عرف مبدؤها ولما كان مبدأ الكائنات شيئاً خارجاً عن العالم باسره وهو الله كما
يتضح مما مر في مب ١٩ ف ٤ ومب ٤٤ ف ١ و ٢ وجب ان تكون غايتها ايضاً
خيراً خارجاً عنها ويان ذلك ان من الواضح ان الخير يتضمن حقيقة الغاية ومن

ثم كانت الغاية الجزئية لشيء ما خيراً جزئياً والغاية الكلية لجميع الأشياء خيراً كلياً. والخير الكلي ما كان خيراً بالذات وبماهيته وهذا هو ماهية الخيرية والخير الجزئي ما كان خيراً بالمشاركة وواضح أن ليس في مجموع المخلوقات بأسرها شيء خيراً إلا وهو خيرٌ بالمشاركة فإذا لا بد أن يكون ذلك الخير الذي هو غاية العالم بأسره خارجاً عنه

إذا أُجيب على الأول بأن خيراً ندركه على انحاء متكررة فقد ندركه على أنه صورة حالة فينا كالصحة أو العلم وقد ندركه على أنه مفعولٌ منا كما يدرك البناء الغاية بينائه البيت وقد ندركه على أنه خيرٌ حاصلٌ أو مملوكٌ كما أن من يشتري حقلاً فإنه يدرك الغاية بامتلاكه . فإذا ليس بمنتهى ما يساق إليه العالم خيراً خارجاً عنه

وعلى الثاني بأن كلام الفيلسوف على غايات الصنائع التي منها ما غايته الفعل كما أن غاية العازف هي العزف ومنها ما غايته المفعول كما أن غاية البناء هي البيت لا البناء . على أنه قد يحدث أن يكون شيء خارجٌ غايةً لأمن حيث هو مفعول فقط بل من حيث هو مملوكٌ أي حاصلٌ أو ممثلٌ أيضاً كما لو قلنا أن هرّكلّيس هو غاية الصورة التي تُصنع لتمثله فإذا كذلك يجوز أن يقال إن غاية تدبير الكائنات خيرٌ خارجٌ عن العالم بأسره من حيث هو مستقرٌ وممثلٌ لأن كل شيء يتجه إلى المشاركة فيه والتشبه به بقدر طاقته

وعلى الثالث بأن لا يمنع أن نظام العالم الذي هو خيرٌ مستقرٌ في نفسه غايةٌ له غير أن هذا الخير ليس غايته القصوى بل هو متجهٌ إلى خيرٍ خارجٍ على أنه الغاية القصوى كاتجاه نظام العسكر إلى القائد كما في الإلهيات لك ١٢ م ٥٢



الفصل الثالث

في ان العالم هل له مدبر واحد فقط

يُخطئ الى الثالث بان يقال: يظهر ان ليس للعالم مدبر واحد فقط اذ انما نحكم على العلة من العلولات . ونحن نجد في تدبير الكائنات انها لا تُدبر ولا تُفعل على حال واحدة فان منها ما هو حادث ومنها ما هو واجب ومنها ما هو مبين لا آخر في احوال أخرى . فاذا ليس للعالم مدبر واحد فقط

٢ وايضاً ان الاشياء المدبرة من واحد فقط لا تتباين في انفسها الا بسبب قصور المدير او جهله او عجزه مما ينزه الله عنه . والمخلوقات متباينة في انفسها ومتضاربة بينها كما هو مشاهد في المتضادات . فاذا ليس للعالم مدبر واحد فقط

٣ وايضاً ان الأفضل يحصل دائماً في ان طبيعة . واثنان افضل من واحد كما في جا ٩: ٤ . فاذا ليس للعالم مدبر واحد بل مديرون كثيرون

لكن يعارض ذلك انا نعترف بالله واحد ورب واحد كقول الرسول في ١ كور ٨: ٦ «لنا الله واحد الآب . . . ورب واحد» وكلاهما راجع الى التدبير لان من شأن الرب ان يدبر رعاياه . واسم الله Deus مأخوذ في اصله من معنى العناية كما سلفنا في مب ١٣ ف ٨ . فالعالم اذن له مدبر واحد فقط

والجواب ان يقال لا بد من القول بان للعالم مدبراً واحداً فقط لانه لما كانت غاية تدبير العالم هي الخير بالذات الذي هو الخير الاعظم وجب ان يكون تدبير العالم اعظم . واعظم التدبير ما كان بواحد اذ ليس التدبير شيئاً سوى سوق المدبرات الى الغاية التي هي خير ما ومن حقيقة الخيرية الوحدة كما قال بولسيوس في كتاب التعزية ٣ نث ١١ لانه كما ان كل شيء يشتهي الخير كذلك يشتهي الوحدة التي تمتنع وجوده من دونها لان حصة كل شيء من الوجود على قدر حصته من الوحدة ولهذا نجد ان الاشياء تمنع انقسامها بقدر طاقتها وان انحلال شيء انما

يحصل عن نقصه ومن ثمَّ كان كلُّ مدبر كثرةً إنما يقصد إلى الوحدة التي هي السلام . والعلة الذاتية للوحدة هي الواحد اذ من الواضح ان الكثيرين لا يقدرّون ان يوجدوا ويوفقوا بين امور كثيرة ما لم يتحدوا بين انفسهم بوجه ما . وما كان واحداً بالذات فأولى بان يكون علةً للوحدة من الكثيرين المتحدّين فكان تدبير الكثرة بواحدٍ أولى منه بكثيرٍ فاذاً ليس للعالم الذي تدبره هو التدبير الاعظم الا مدبرٌ واحد وهذا ما اراده الفيلسوف بقوله في آخر ك ١٢ من الالهيات « تأبى الموجودات سوء الترتيب وليس تكثر الرساء خيراً فالرئيس اذاً واحد » اذاً اجيب على الاول بان الحركة هي فعل المتحرك من المتحرك فمتشأً اختلاف الحركات هو اختلاف المتحركات الذي يقتضيه كمال الكون على ما مرّ في مب ٤٧ ف ١ و ٢ ومب ٤٨ ف ٢ لا اختلاف المدبرين

وعلى الثاني بان المتضادات وان تباينت باعتبار الغايات القريبة لكنّها متفقة باعتبار الغاية القصوى من حيث انها مندرجة تحت مرتبة واحدة من مراتب الكون

وعلى الثالث بان الاثنين افضل من الواحد في الخيرات الجزئية واما الخير بالذات فيستحيل ان يزداد خيرية

الفصل الرابع

في ان التدبير مل له اثرٌ واحد لا آثار متكثرة

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان لتدبير العالم اثرًا واحدًا لا آثارًا متكثرة اذ يظهر ان أثر التدبير ما يحصل بالتدبير في المدبرّات . وهذا واحد فقط وهو خير النظام كما يتضح في العسكر . فاذاً ليس لتدبير العالم الا أثر واحد فقط ٢ وايضاً من شأن الواحد ان يصدر عنه واحد فقط . والعالم له مدبرٌ واحد فقط كما مرّ بيانه في الفصل الآنف . فاذاً كذلك أثر التدبير واحد فقط

٣ وايضاً لو لم يكن للتدبير أثر واحد فقط بسبب وحدة المدبر لوجب ان يكون له آثار متكررة بكثرة المدبرات وهذه يتمذر علينا احصاؤها . فيتعذر اذن حصر آثار التدبير في عدد معين

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ١٢ مقاً « الالهية تشمل جميع الاشياء بعنايتها وخيريتها الكاملة وتكملها في نفسها » والتدبير يرجع الى العناية . فاذا التدبير الالهي له آثار محدودة

والجواب ان يقال انما يُعتبر أثر كل فعل من غايته لان من شأن الفعل ان يؤدي الى الغاية . وغاية تدبير العالم هي الخير الذاتي المتجهة لجميع الاشياء الى الاشتراك فيه والتشبه به . فاذا يجوز اعتبار أثر التدبير من ثلاثة وجوه اولاً من جهة الغاية وبهذا الاعتبار يكون أثر التدبير واحداً وهو التشبه بالخير الاعظم . وثانياً من جهة ما به تُنادى الخليقة الى التشبه بالله وبهذا الاعتبار يكون للتدبير أثران بالاجمال لان الخليقة تشبه الله في امرين احدهما الخيرية من حيث ان الخليقة خيرة كما ان الله خير والآخر تأثير الخيرية في الغير من حيث ان خليقة تحرك أخرى الى الخيرية كما ان الله هو علة الخيرية في ما سواه فكان للتدبير بهذا الاعتبار أثران حفظ الاشياء في الخير وتحريكها الى الخير . وثالثاً من جهة حصوله على الخصوص في افراد الكائنات وبهذا الاعتبار يكون للتدبير آثار فائتة حصراً

اذا اجيب على الاول بان نظام الكون يندرج فيه حفظ الاشياء المختلفة الموضوعة من الله وتحريكها اذ انما يحصل الترتيب في الاشياء باعتبار هذين الامرين اي باعتبار التفاصل بينها وتحرك احدها من الآخر

اما الثاني والثالث فالجواب عليهما واضح مما مر في جرم الفصل



الفصل الخامس

في ان التدبير الالهي هل يعم جميع الكائنات

يُخطئ الى الخامس بان يقال: يظهر ان التدبير الالهي ليس يعم جميع الكائنات
ففي جا ١: ٩ «رأيت تحت الشمس ان ليس الجري للخفاف ولا القتال للاقوياء
ولا الخبز للحكام ولا الغنى للعلماء ولا الخطوة لحذاق الفنون بل الزمان والاتفاق
محكمان في الجميع». وما كان مندرجاً تحت تدبير مدير فليس اتفاقاً. فاذا ليس
يعم التدبير الالهي ما تحت الشمس

٢ وايضاً قال الرسول في ١ كور ٩: ٩ ان الله لا تهمة لليران. وكل مدير
فانه يهيمه ما يديره. فاذا ليس يعم التدبير الالهي جميع الاشياء

٣ وايضاً ما يقدر على تدبير نفسه فليس يحتاج الى تدبير مدير آخر في ما يظهر:
والخليفة الناطقة تقدر على تدبير نفسها لكونها ربة فعلها وتعمل بنفسها ولا
تفعل فقط من غيرها كما هو شأن المدبرات في ما يظهر. فاذا ليس يعم التدبير
الالهي جميع الاشياء

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله كسب ١١ «ان عناية الله
لا تنحصر في السماء والارض ولا في الانسان والملاك بل تناول احشاء اصغر
الحيوانات واخسها وادق ريش الطير وزهر العشب وورقة الشجرة بحيث لا يفعل
التوفيق بين اجزائها» فاذا تديره يعم جميع الاشياء

والجواب ان يقال ان الله يتصف بكونه مدبراً للكائنات من حيث يتصف
بكونه علتها لان اصدار الشيء وتكميله الذي يرجع الى التدبيرها الى واحد
بعينه. والله ليس علة جزئية لجنس مخصوص من الكائنات بل علة كلية لجميع
الموجودات كما مر بيانه في مب ٤٤ ف ١ و ٢. فاذا كما يتمتع وجود شيء غير
مخلوق من الله كذلك يتمتع وجود شيء غير مندرج تحت تدبيره وهذا واضح

ايضاً من اعتبار الغاية لان عموم تدبير مدبر ما انما يكون على قدر عموم غاية تدبيره وغاية التدبير الالهي هي الخيرية الالهية كما تقدم بيانه في الفصل الانف وفي مب ٤٤ ف ٤٠ فاذاً كما يمتنع وجود شيء غير متبعه الى الخيرية الالهية على انها غايته كما يتضح مما مر في الموضع المشار اليه كذلك يمتنع وجود موجود غير مندرج تحت التدبير الالهي فالقول اذن بان تدبير الله ليس يتعلق بهذه السافلات الفاسدات او بالجزئيات او بالامور البشرية على ما زعم بعض قول "ستخيف وباسان هو لا" قيل في حز ٩ : ٩ « الرب قد هجر الارض »

اذاً اجيب على الاول بانه انما يوصف بالكون تحت الشمس الاشياء التي يعرضها الكون والفساد بحسب حركة الشمس والاتفاق يوجد في جميع هذه الاشياء ليس لان جميع ما يحدث فيها اتفاقي بل لانه يجوز ان يوجد في كل منها شيء اتفاقي ووجود شيء اتفاقي في هذه الاشياء برهان على ان لها مدبراً ما لانه لو لم يكن لهذه الفاسدات مدبراً على لم يكن لها قصد الى شيء ولا سيما ما كان منها عارياً عن الادراك فلم يكن يحدث فيها شيء على غير قصد مما تقوم به حقيقة الاتفاق ولذا لما اراد بيان ان الاتفاقيات تحدث باعتبار ترتيب علة على لم يقل انه رأى الاتفاق في الجميع مطلقاً بل قال انه رأى الزمان والاتفاق اي لان النقائص الاتفاقية انما توجد في هذه الاشياء باعتبار ترتيب ما زماني

وعلى الثاني بان التدبير انما هو تحريك المدبر لما يدبره وكل حركة فهي فعل المتحرك من المحرك كما في الطبيعيات ك ٣ م ١٨ وكل فعل فانه على سبة ما هو فعله فكانت من ثم المتحركات المختلفة لتحرك تحركاً مختلفاً ولو كان المحرك لها واحداً وعلى هذا كان الله المدبر يدبر انكائنات بفعل واحد تدبيراً مختلفاً على حسب اختلافها لان منها ما هو في طباعه فاعل بنفسه من حيث هو رب فعله وهذه يدبرها الله لا بتحريكها اياها بفعله فيها في الباطن فقط بل بسوقها الى الخير وتجنبيها

الشرايضاً بالامر والنهي والثواب والعقاب . على ان هذا الضرب من التدبير ليس يلائم المخلوقات الغير الناطقة التي تنفعل فقط دون ان تفعل . فإذا ليس قول الرسول ان الله لا يهتم النيران مخرجاً للنيران عن عناية التدبير الالهي مطلقاً بل عن ذلك التدبير الملائم خاصة للخلقة الناطقة فقط كما يتضح من مقام كلامه هناك وعلى الثالث بان الخلقة الناطقة تدبر نفسها بالعقل والارادة المفتقرين في تدبيرهما واستكملها الى عقل الله واراادته . فهي اذن مفقترة الى تدبير الهي فوق التدبير الذي به تدبر نفسها من حيث هي ربة فعلها

الفصل السادس

في ان الله هل يدبر جميع الاشياء مباشرة

يُخطئ الى السادس بان يقال : يظهر ان الله يدبر جميع الاشياء مباشرة فان غريغوريوس النيصي رد في كتاب العناية ٨ ب ٣ مذهب افلاطون الذي قسم العناية الى ثلاث . الاولى عناية الاله الاول وتعلق بالكائنات السماوية وجميع الكليات والثانية عناية الاله الثانيين المحيطين بالسما وتعلق بما يعرضه الكون والفساد . والثالثة عناية بعض الشياطين الذين يراقبون في الارض اعمال الناس . فيظهر اذن ان الله يدبر جميع الاشياء مباشرة

٢ وايضاً ان فعل شيء بواحد عند امكانه خير من فعله بكثير كما في الطبيعيات لـ ٨ م ٤٨ . والله قادر على تدبير جميع الاشياء بنفسه دون عالٍ متوسطة . فيظهر

اذن انه يدبر جميع الاشياء مباشرة

٣ وايضاً ليس في الله نقص . واستعانة المدير على التدبير بغيره محمولة على نقصه في ما يظهر كما ان الملك الارضي لعدم اضطلائه بعمل كل شيء ولعدم حضوره في كل مكان من مملكته لا بد له من وزراء يستعين بهم على تدبير مملكته . فالله اذن يدبر جميع الاشياء مباشرة

لكن يعارض ذلك قول اوغستينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٤ « كما ان
اكتف الاجرام واسفلها يدبر بالظنما واقدرها على نظام ما كذلك جميع الاجرام
تدبر بالروح الحي الناطق والروح الحي الناطق المهمل والخالط يدبر بالروح
الحي الناطق التقي والبار وهذا بالله »

والجواب ان يقال لا بد في التدبير من اعتبار امرين مبدئ التدبير الذي هو
العناية وانفذ فانه باعتبار مبدئ التدبير يدبر جميع الاشياء مباشرة واما باعتبار
انفاذ التدبير فيدبر بعض الاشياء بواسطة بعض اخر وتحقيق ذلك ان الله لما كان
عين ماهية الخيرية كان كل ما يوصف به فانما يوصف به بحسب افضل درجاته
والدرجة الفضلى في كل جنس او حقيقة او معرفة عملية كما هو مبدئ التدبير
قائمة بمعرفة الجزئيات التي عليها مدار العمل كما ان الطيب الافضل ليس من
يلاحظ الكميات فقط بل من يقدر ان يلاحظ دقائق الجزئيات ايضاً وقس عليه
ما سواه فاذا لا بد من القول بان الله حاصل على مبدئ تدبير جميع الاشياء حتى
دقائق الجزئيات ولما كان الغرض من التدبير ايصال المديرات الى الكمال فكما
اتى المدير المديرات كمالاً اعظم كان التدبير افضل وكون شيء خيراً في نفسه
وعلة خيرية غيره كمال اعظم من كونه خيراً في نفسه فقط ولذا كان الله يدبر
الاشياء بحيث يجعل بعضها علة لبعض في التدبير كما اذا لم يجعل معلم تلاميذه
علماء فقط بل جعلهم معلمين لغيرهم ايضاً

اذا اجيب على الاول بانه انما رد مذهب افلاطون لتقريره ان الله لا يدبر
جميع الاشياء مباشرة حتى باعتبار مبدئ التدبير كما يتضح ذلك من جعله العناية
التي هي مبدئ التدبير على ثلاثة اقسام

وعلى الثاني بانه لو كان الله يدبر الاشياء وحده لانتفى عنها الكمال العلي فاذا
ليس كل ما يفعل بكثير غير أن يفعل بواحد

وعلى الثالث بان استعانة الملك الارضي بمن ينفذ تدبيره ليست محمولة على نفسه فقط بل على شرفه ايضاً لان السلطة الملكية تزداد رونقاً بمرتبة الوزراء

الفصل السابع

في انه على يجوز ان يحدث شيء بغير قضاء التدبير الالهي

يُخطئ الى السابع بان يقال: يظهر انه يجوز ان يحدث شيء بغير قضاء التدبير الالهي فقد قال بولسيوس في كتاب التعزية ٣ نث ١٢ ان « الله يدبر جميع الاشياء بالخير » فلو كان لا يحدث في الكائنات شيء بغير قضاء التدبير الالهي لم يكن فيها شرٌّ

٢ وايضاً ليس يحدث شيء باتفاقيّ بسابق قضاء مدير ما . فلو كان لا يحدث في الكائنات شيء بغير قضاء التدبير الالهي لم يكن فيها شيء اتفاقي

٣ وايضاً ان قضاء التدبير الالهي ليس يعرّوه تبديل او تغيير لكونه مبرماً بالعقل الازلي فلو كان لا يجوز ان يحدث في الكائنات شيء بغير قضاء التدبير الالهي لكانت جميع الاشياء تحدث بالضرورة ولم يكن ثمّة شيء حادث وهذا باطل . فاذا يجوز ان يحدث في الكائنات شيء بغير قضاء التدبير الالهي

لكن يعارض ذلك قوله في استير ١٣ : ٩ « ايها الرب الاله الملك القادر على كل شيء كل شيء في طاعتك وليس من يقاوم مثيتك »

والجواب ان يقال يجوز ان يحدث معلول بغير قضاء علته جزئية لكن لا بغير قضاء العلة الكلية وتحقيق ذلك انه ليس يحدث شيء دون قضاء عله جزئية الا بقضاء علة اخرى مانعة وهذه العلة الاخرى لا بد من ردها الى العلة الاولى الكلية كما ان النخمة تحدث على غير مقتضى القوة الغاذية من مانع ما كفلاظة الطعام التي لا بد من ردها الى علة اخرى وهكذا الى ان ينتهي الى العلة الاولى الكلية . واذ كانت الله هو العلة الاولى الكلية لا لجنس مخصوص بل لجميع

الموجودات على وجه العموم يستحيل ان يحدث شيء بغير قضاء التدبير الالهي بل اذا ظهر ان شيئاً خرج من جهة عن ترتيب العناية الالهية باعتبار علته جزئية فلا بد ان يندرج في ذلك الترتيب عينه باعتبار علة أخرى

اذا اُجيب على الاول بانه ليس يوجد في العالم شيء هو شر من جميع الوجوه لان محل الشر هو الخير كما سلف بيانه في مب ٤٨ ف ٣ ومب ٤٩ ف ٣ ومن ثمة انما يقال لشيء شرير من طريق خروجه عن مقتضى خيره ما جزئي ولو خرج من كل وجه عن قضاء التدبير الالهي لكان عدماً من كل وجه

وعلى الثاني بانه انما يقال لبعض الاشياء اتفاقية بالقياس الى العلة الجزئية الخارجة تلك الاشياء عن ترتيبها واما بالقياس الى العناية الالهية فليس يحدث في العالم شيء بالاتفاق كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٢٤

وعلى الثالث بانه انما يقال لبعض المعلولات حادثة بالقياس الى العلة القريبة التي يجوز تخلف معلولاتها عنها لا لجواز ان يحدث شيء خارجاً عن مطلق قضاء التدبير الالهي لان حدوث شيء على غير ترتيب العلة القريبة انما هو أثر لعلته خاضعة للتدبير الالهي

الفصل الثامن

في انه هل يقدر شيء ان يقاوم قضاء التدبير الالهي

يُتخطى الى الثامن بان يقال: يظهر ان شيئاً يقدر ان يقاوم قضاء التدبير الالهي

ففي اش ٣ : ٨ « السنتهم وافعالهم على الرب »

٢ وايضاً ليس ملك يعاقب عدلاً من ليس يعصي امره فلولم يكن شيء يقاوم

القضاء الالهي لم يكن احد يعاقب عدلاً من الله

٣ وايضاً ان قضاء التدبير الالهي يعم جميع الاشياء . والاشياء تتمايز بينها .

فاذا بعض الاشياء تقاوم التدبير الالهي

لكن يعارض ذلك قول بولسيوس في كتاب التعزية ٣ نث ١٢ « ليس يريد شيء أو يقدر أن يقاوم هذا الخير الأعظم . فإذا الخير الأعظم يصرف جميع الأشياء بالقوة ويدبرها بالرفق » كما قيل عن الحكمة الالهية في حك ٨

والجواب أن يقال أن قضاء الحكمة الالهية يجوز اعتباره على نحوين أولاً بالأجمال أي باعتبار صدوره عن العلة المدبرة كل شيء وثانياً بالخصوص باعتبار صدوره عن العلة الجزئية التي هي منفذة للتدبير الالهي فبالاعتبار الأول ليس شيء يقاوم قضاء التدبير الالهي وهذا واضح من وجهين أولاً من أن قضاء التدبير الالهي متبع من كل وجه إلى الخير وليس يتبعه شيء في فعله وعزمه إلا إلى الخير إذ ليس يفعل شيء بقصد الشر كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مق ٢٢ وثانياً من أن كل ميل في كل شيء طبعياً كان أو ارادياً فانما هو أثر للحرك الأول كما أن نزوع السهم إلى هدف بعينه انما هو أثر للرامي على ما تقدم في الفصل الأول من هذا البحث . فإذا كل ما ينفع بالطبع أو بالإرادة فكأنما يبلغ من تلقاء نفسه إلى ما يوجه إليه من الله ولهذا قيل أن الله يدبر جميع الأشياء بالرفق

إذاً اجيب على الأول بأنه ليس يقال أن بعضاً يفكرون أو يتكلمون أو يفعلون على الله لمقاومتهم قضاء التدبير الالهي من كل وجه لأن الخطأ أيضاً يقصدون خيراً ما بل لمقاومتهم خيراً مخصوصاً ملائماً لطباعهم أو لحالتهم ولذا يعاقبون عدلاً من الله

وبذلك يتضح الجواب على الثاني

وعلى الثالث بأن ممانعة الأشياء بعضها لبعض دليل على أن شيئاً يجوز أن يقاوم قضاء علة جزئية لا القضاء الصادر عن العلة الكلية لكل شيء



المبحث الرابع بعد المئة

في آثار التدبير الالهي على وجه التفصيل — وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في آثار التدبير الالهي على وجه التفصيل والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل — ١ في ان المخلوقات هل تحتاج ان يحفظها الله في الوجود ٢ هل يحفظها الله مباشرة — ٣ في ان الله هل يقدر ان يعلم شيئاً — ٤ هل يصير شيء الى العدم

الفصل الاول

في ان المخلوقات هل تحتاج ان يحفظها الله في الوجود

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان المخلوقات لا تحتاج ان يحفظها الله في الوجود لان ما يستحيل عدمه فلا حاجة الى حفظه في الوجود كما ان ما يستحيل ذهابه لا حاجة الى حفظه لئلا يذهب . وبعض المخلوقات يستحيل عدمها طبعاً . فاذا ليست جميع المخلوقات محتاجة ان يحفظها الله في الوجود — يان الصغرى ان ما يوجد في شيء بالذات فبالضرورة يوجد فيه ويستحيل وجود مقابله فيه كما ان عدد الاثنين هو بالضرورة شفع ويستحيل ان يكون وترًا والوجود بالذات لاحق للصورة لان كل شيء انما هو موجود بالفعل من جهة ان له صورة . وبعض المخلوقات صور قائمة بانفسها كاللائكة على ما مر في مب ٥٠ ف ٢ و ٣ فيكون الوجود حاصلًا لها بالذات وكذا حكم الاشياء التي ليست مادتها بالقوة الا الى صورة واحدة كالاجرام السماوية على ما اسلفنا في مب ٥٦ ف ٢ . فاذا هذه الاشياء هي في طباعها موجودة بالضرورة ويستحيل عدمها لان القوة الى عدم الوجود لا يجوز ان يكون محلها الصورة التي يلحقها الوجود بالذات ولا المادة الموجودة تحت صورة يستحيل خلعها اذ ليست بالقوة الى صورة اخرى

٢ وايضاً ان الله اقدر من كل فاعل مخلوق . وقد يمكن لنا ان نلحق مخلوق ان

يفيد مفعوله حفظ الوجود بعد انقطاع فعله ايضاً كما يبق البيت بعد انقطاع فعل البناء وكما يبق الماء متسكناً حيناً ما بعد انقطاع فعل النار . فالله اذن اولى بان يقدر على افادة خليفته حفظ الوجود بعد انقطاع فعله

٣ وايضاً يمتنع حدوث شيء قسري دون علم فاعلة . ونزوع خليفة ما الى عدم الوجود غير طبيعي لها بل قسري لان كل خليفة فانها تشتاق طبعاً الى الوجود فاذا ليس يمكن ان تنزع خليفة الى عدم الوجود الا بفعل فاعل مُفسد . وبعض الاشياء يستحيل افسادها كالجواهر الروحانية والاجرام السماوية . فاذا يستحيل نزوعها الى عدم الوجود ولو انقطع عنها فعل الله

٤ وايضاً لو كان الله يحفظ الاشياء في الوجود لكان ذلك بفعله ما وكل فعل فاعله ان كان مؤثراً يحدث شيئاً في المفعول فيلزم اذن ان يحدث شيء في الخليفة بفعل الله الحافظ . وهذا غير ظاهر لانه ليس يحدث بهذا الفعل وجود الخليفة لان ذلك يكون من قبيل تحصيل الحاصل ولا شيء زائد عليه لانه يلزم على ذلك اما عدم حفظ الله الخليفة في الوجود دائماً او زيادة شيء عليها دائماً وهذا باطل . فاذا ليس يحفظ الله الاشياء في الوجود

لكن يرض ذلك قوله في عبر ١ : ٣ « ضابط الجميع بكلمة قوته »

والجواب ان يقال ان الايمان والعقل يوجبان القول بان المخلوقات يحفظها الله في الوجود ولتوضيح ذلك يجب ان يعتبر ان شيئاً يحفظ من آخر على نحوين احدهما بالتبعية وبالعرض كما يقال لمن يدرك عن شيء ما يفسده انه يحفظه كما انه اذا حرس حارس طفلاً لئلا يسقط في النار يقال انه يحفظه وبهذا الاعتبار يقال ايضاً ان الله يحفظ بعض الاشياء لا كلها لان منها ما ليس له مفاسد فيحتاج في حفظه الى درئها . والثاني بالاصالة وبالذات وذلك متى كان المفعول متوقفاً على الحافظ بحيث يمتنع وجوده من دونه وبهذا الاعتبار تحتاج جميع المخلوقات

الى الحفظ الالهي لان وجود كل خليفة يتوقف على الله بحيث انها ما لم تحفظ في الوجود بفعل القدرة الالهية لا يمكن وجودها في نفسها ولو دقيقة بل تصير الى العدم كما قال غريغوريوس في اديياته ك ١٦ ب ١٦ — وبيان ذلك ان كل معلول يتوقف على علته من حيث هي علته لكن لا بد من اعتبار ان بعض الفواعل يكون علة للمفعول في صنعه فقط لا بالاصالة في وجوده وهذا يصدق في الصناعات وفي الطبيعيات فان البناء هو علة البيت من جهة صنعه لا بالاصالة من جهة وجوده اذ واضح ان وجود البيت لاحق لصورته وصورته هي التركيب والترتيب وهذه الصورة لاحقة للقوة الطبيعية التي لبعض الاشياء لانه كما ان الطاهي يطبخ الطعام مستعيناً بقوة طبيعية فاعلة وهي قوة النار كذلك البناء يصنع البيت مستعيناً بالطين والحجارة والخشب التي هي قابلة وحافظة لتلك التركيب والترتيب فاذا وجود البيت متوقف على طبيعة هذه الاشياء كما ان صنعه متوقف على فعل البناء وكذا الحال في الطبيعيات لانه اذا لم يكن فاعل علة للصورة من حيث هي لم يكن علة بالذات للوجود اللاحق لتلك الصورة بل كان علة للمفعول من جهة صنعه فقط. وواضح انه اذا كان اثنان متعددين بالنوع يتمتع ان يكون احدهما بالذات علة لصورة الآخر من حيث هي تلك الصورة للزوم كونه علة لصورة نفسه لاتحادهما في الحقيقة لكن يجوز ان يكون علة لتلك الصورة من جهة كونها في المادة اي من جهة حلولها في مادة معينة فيكون بذلك علة من جهة الصنع وذلك كما يلد الانسان انساناً والنار ناراً ولهذا كلما كان من شأن المفعول الطبيعي ان يقبل أثر الفاعل بحسب نفس الحقيقة الحاصل بها في الفاعل كان يتوقف على الفاعل صنع المفعول لا وجوده على انه قد لا يكون من شأن المفعول ان يقبل أثر الفاعل بحسب نفس الحقيقة الحاصل بها في الفاعل كما هو واضح في جميع الفواعل التي لا تفعل ما يماثلها في النوع كما ان الاجرام العلوية

هي علة تكون الاجرام السفلية المبينة لها في النوع وهذا الضرب من الفواعل يجوز ان يكون علة للصورة باعتبار حقيقتها لا باعتبار حلولها في مادة معينة فقط ولذلك فهو ليس علة للصنع فقط بل للوجود فاذا كما ان صنع الشيء يتمتع بقاءه بعد انقطاع فعل الفاعل الذي هو علة للمفعول باعتباره فقط كذلك يتمتع بقاء وجود الشيء بعد انقطاع فعل الفاعل الذي ليس علة للمفعول في صنعه فقط بل في وجوده ايضاً وهذا هو الوجه في كون الماء المتسخ يحفظ الحرارة بعد انقطاع فعل النار والهواء لا يبقى مستضيئاً ولا دقيقة بعد انقطاع فعل الشمس اي لان مادة الماء تقبل حرارة النار بحسب نفس الحقيقة الحاصلة بها في النار فلما اتصلت الى ان تقبل صورة النار كاملة لحفظت الحرارة دائماً واما اذا كانت تقبل شيئاً من صورة النار قبولاً ناقصاً باعتبار ابتدائها على نحو ما لم تبقى الحرارة فيها دائماً بل حيناً ما بسبب ضعف المشاركة في مبدأ الحرارة واما الهواء فليس من شأنه اصلاً ان يقبل الضوء بحسب نفس الحقيقة الحاصل بها في الشمس اي ان يقبل صورة الشمس التي هي مبدأ الضوء ولهذا لما لم يكن للضوء اصل في الهواء كان ينقطع بانقطاع فعل الشمس ونسبة كل خليفة الى الله كنسبة الهواء الى الشمس المضئية لانه كما ان الشمس مضئية بطبيعتها والهواء يستضيء بقبوله من الشمس ضوءها لا طبيعتها كذلك الله وحده موجود بذاته لان ذاته عين وجوده وكل خليفة فانها موجود بالمشاركة وليس ذاتها عين وجودها وبناء على ذلك اوغسطينوس في شرح تك ٤ ب ١٢ « لو امسكت ذات حين قدرة الله عن تدبير المخلوقات لتلاشت حالاً انواعها واضمحلت كل طبيعة لها » وقال ايضاً هناك ٨ ب ١٢ « كما ان الهواء يستضيء ما دام الضوء حاضراً كذلك الانسان يستنير ما دام الله حاضراً فان غاب عنه غشاه الظلام دائماً »

إذا اجيب على الاول بان الوجود بالذات انما يلحق صورة الخليفة على تقدير

تأثير الله كما ان الضوء يلحق شفافية الهواء على تقدير تأثير الشمس فإذا ما في الخلائق الروحانية والاجرام العلوية من القوة الى اللاوجود أولى ان يقال انه في الله الذي يقدر ان يرفع تأثيره من ان يقال انه في صورة هذه الخلائق او مادتها وعلى الثاني بان الله ليس في قدرته ان يوتي خليفة ان تحفظ في الوجود بعد انقطاع فعله كما ليس في قدرته ان لا يكون علتها فان احتياج الخليفة الى ان تحفظ من الله على قدر توقف وجود المعلول على علة وجوده فإذا ليس كذلك حكم الفاعل الذي ليس علة للوجود بل للصنع فقط

وعلى الثالث بان هذه الحجة تهض باعتبار الحفظ الحاصل بدفع المفسد وهذا لا يحتاج اليه جميع المخلوقات كما مر في جرم الفصل

وعلى الرابع بان حفظ الله للاشياء ليس يكون بفعل جديد بل باستمرار الفعل الذي به وهب الوجود وهذا الفعل مجرد عن الحركة والزمان كما ان حفظ الضوء في الهواء يكون بتأثير مستمر من الشمس

الفصل الثاني

في ان الله حل يحفظ كل خليفة مباشرة

يتخطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الله يحفظ كل خليفة مباشرة لانه يحفظ الاشياء بنفس الفعل الذي به يخلقها كما مر في الفصل الاول وهو يخلق الاشياء مباشرة . فهو اذن يحفظها ايضاً مباشرة

٢ وايضاً كل شيء فهو الى نفسه اقرب منه الى غيره . وليس يجوز ايتاء خليفة ان تحفظ نفسها . فبالأولى اذن لا يجوز ايتاؤها ان تحفظ غيرها . فالله اذن يحفظ جميع الاشياء دون توسط علة اخرى حافظة

٣ وايضاً انما يحفظ المعلول في الوجود مما هو علة له في وجوده لا في صنعته فقط وجميع العلل المخلوقة انما هي في ما يظهر علل لمعلولاتها في صنعها فقط اذ ليست

عللاً إلا بالتحريك فقط كما تقدم في الفصل السابق . فإذا ليست عللاً حافظة
للمعلولاتها في الوجود

لكن يعارض ذلك ان الشيء انما يحفظ بما به يحصل له الوجود . والله يهب
الاشياء الوجود بعلة متوسطة . فهو اذن يحفظها ايضاً في الوجود بعلة متوسطة
والجواب ان يقال ان شيئاً يحفظ شيئاً في الوجود على نحوين كما مر في الفصل
الآنف احدهما بالتبعية وبالعرض وذلك برفعه او دفعه عن المحفوظ فعل ما يفسده
والثاني بالاصالة وبالذات وذلك لتوقف وجود المحفوظ عليه كما يتوقف وجود
المعلول على علته وقد نجد شيئاً مخلوقاً يحفظ شيئاً آخر بكل النحويين فواضح ان في
الجهانيات ايضاً اموراً كثيرة تتمتع بتأثيرات المفسدات فيقال لها حافظة
الاشياء وذلك كاللحم الذي بقي اللحم من الفساد وكثير غيره . وقد نجد ايضاً
ان بعض المعلولات يتوقف في وجوده على بعض المخلوقات لانه لما كان يوجد
علل كثيرة مترتبة وجب بالضرورة ان يكون المعلول متوقفاً اولاً وبالاصالة على
العلة الاولى وثانياً على جميع العلل المتوسطة فكانت من ثم العلة الاولى
حافظة اولاً للمعلول وجميع العلل المتوسطة حافظة له ثانياً وكما كانت العلة
المتوسطة اعلى واقرب الى العلة الاولى كان حفظها له اعظم ولهذا كان حفظ
الاشياء واستمرارها يُسند الى العلل العالية حتى في الجهانيات كقول الفيلسوف
في الالهيات ك ١٢ م ٣٤ ان الحركة الاولى اي اليومية هي علة استمرار التكون
والحركة الثانية التي هي حركة منطقة البروج هي علة التباين في الكون والفساد
وكذا يُسند التجمون الاشياء الثابتة والمستمرة الى زحل الذي هو اعلى الكواكب .
فإذا لا بد من القول بان الله يحفظ بعض الاشياء في الوجود بواسطة علل اخرى
إذا اجيب على الاول بان الله خلق جميع الاشياء مباشرة الا انه لما خلقها
رتبها بحيث يكون بعضها متوقفاً على بعض ويحفظ به الوجود بالحفظ الثاني ولكن

على تقدير الحفظ الاول الذي انما يستداليه تعالى
وعلى الثاني بان العلة الخاصة حافظة للمعلول المتوقف عليها فاذا كما ليس يصلح
معلول لان يكون علة لنفسه ويصلح مع ذلك لان يكون علة لغيره كذلك ليس
يصلح معلول لان يكون حافظة لنفسه ويصلح مع ذلك لان يكون حافظة لغيره
وعلى الثالث بانه ليس يجوز ان يكون مخلوق علة لغيره في حصوله على صورة
او حال جديدة الا بضرب من التحريك لانه يفعل دائماً في محل سابق الا انه
بعد ان يلبس المعلول تلك الصورة او الحال يحفظها المعلول دون تحريك آخر كما
ان حصول ضوء جديد في الهواء يقتضي تحريكاً ما واما حفظه فيكون له حضور
المضيء دون تحريك الهواء

الفصل الثالث

في ان الله هل يقدر ان يعدم شيئاً
يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الله ليس يقدر ان يعدم شيئاً فقد قال
اوغسطينوس في كتاب ٨٣ م ٢١ « ليس الله علة للاتجاه الى اللاوجود » ولو
كان يعدم خليفة لكان كذلك . فاذا ليس يقدر ان يعدم شيئاً
٢ وايضاً ان الله علة لوجود الاشياء بخيرته اذ إنما نحن موجودون لان الله
خير كما قال اوغسطينوس في كتاب التعاليم المسيحية ا ب ٣٢ . وليس في قدرة
الله ان لا يكون خيراً . فاذا ليس في قدرته ان يجعل الاشياء غير موجودة ولو
اعدمها لفعل ذلك

٣ وايضاً لو كان الله يعدم بعض الاشياء لوجب ان يتم ذلك بفعل ما . وهذا
محال لان الحد النهائي لكل فعل إنما هو موجود ما حتى ان فعل المفسد ينتهي
الى متكون ما لان فساد شيء كونه لا آخر . فاذا ليس يقدر الله ان يعدم شيئاً
لكن يمرض ذلك قوله في ا ر ١٠ : ٢٤ « أَدِّينِي يارب ولكن في القضاء لا

بغضبك لئلا تعدني»

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان الله اوجد الاشياء موجباً بضرورة طبعه ولو صح هذا لاستحال على الله ان يعدم شيئاً كما يستحيل عليه تبديل طبعه ولكن قد مر في مب ١٩ ف ٤ ان هذا المذهب باطل ومنافٍ قطعاً للمعتقد الكاثوليكي الذي يصرح بان الله اوجد الاشياء مختاراً كقوله في م ١٣٤: «كل ما شاء الرب صنعه» فإذا ايجاد الله للخلقة متوقف على ارادته وهو ليس يحفظ الاشياء في الوجود الا من حيث يفيض عليها الوجود على وجه الاستمرار كما تقدم في الفصلين الآتين فإذا كما ان الله كان يقدر قبل وجود الاشياء ان لا يفيض عليها الوجود فلا يصنعها كذلك يقدر بعد صنعها ان لا يفيض عليها الوجود فيبطل وجودها وهذا هو اعدامها

إذا اجيب على الاول بان اللاوجود ليس له علة بالذات اذ لا يجوز ان يكون شيئاً علة الا من حيث هو موجود والموجود انما يكون علة بالذات للوجود. فانه اذن ليس يجوز ان يكون علة لاتجاه الخلق الى اللاوجود بل هي متوجهة اليه من تلقاء نفسها لكونها من العدم الا انه يجوز ان يكون بالعرض علة لمصير الاشياء الى العدم وذلك بكف فعله عنها

وعلى الثاني بان خيرية الله هي علة الاشياء لا بضرورة الطبع لعدم توقف الخيرية الالهية على المخلوقات بل بالارادة المطلقة فإذا كما كان قادراً ان لا يوجد الاشياء دون قدح في خيريته كذلك يقدر ان لا يحفظها في الوجود دون قدح في خيريته

وعلى الثالث بانه اذا اعدم الله شيئاً فليس يكون ذلك بفعل بل بترك الفعل



الفصل الرابع

في انه هل يصير شيء الى العدم

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان شيئاً يصير الى العدم لان الآخر محاذٍ
للأول . وفي البدء لم يكن شيء الا الله . فاذا سيكون منتهى الامر في الاشياء ان
لا يكون الا الله وهكذا يكون مصير الاشياء الى العدم

٢ وايضاً لكل خليفة قوة متناهية . وليس لقوة متناهية ان تتناول غير المتناهي
ومن ثمة أثبت الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٢٨ ان ليس للقوة انتهاية ان
تحرك في زمان غير متناه . فاذا يمتنع بقائه خليفة الى غير نهاية فاذا لا بد ان
تصير يوماً الى العدم

٣ وايضاً ليست المادة جزءاً للصور والعوارض . وقد تلاشى هذه احياً . فهي
اذن تصير الى العدم

لكن يعارض ذلك قوله في جا ٣ : ١٤ « ان جميع الاعمال التي صنعها الله تدوم
الى الابد »

والجواب ان يقال ان ما يفعله الله في الخليفة منه ما يصدر بحسب مساق
الاشياء الطبيعي ومنه ما يفعله بطريق الاعجاز على وجه خارق لنظام الاشياء
الطبيعي كما سيأتي في البحث التالي فـ ٢ فما يفعله بحسب نظام الاشياء الطبيعي
يمكن اعتباره من طبائع الاشياء وما يفعله بطريق الاعجاز فالغرض منه اظهار النعمة
كقول الرسول في ١ كور ١٢ : ٧ « انما يُعطى كل واحد اظهار الروح للمنفعة »
وذكره بعد ذلك في جملة ما ذكره فعل المعجزات . اما طبائع المخلوقات فقضيتها ان
ليس شيء منها يصير الى العدم لانها اما مجردة فليس فيها قوة الى اللاوجود او
مادية فتبقى دائماً ولو من جهة مادتها فقط لان المادة لا تقبل الفساد لكونها المحل
الذي يمرضه الكون والفساد واما اظهار النعمة فليس اعدام شيء راجعاً اليه لان

قدرة الله وخيرته هي بحفظه الاشياء في الوجود اظهر ، فاذا يجب ان يقال مطلقاً
ان ليس شيء اصلاً يصير الى العدم . . .
اذا اجيب على الاول بان وجود الاشياء بعد ان لم تكن موجودة دليل على
قدرة الموجد واما مضيرها الى العدم فمأنع لهذه الدلالة لان اظهر ما تكون قدرة الله
في حفظه الاشياء في الوجود كقول الرسول في عبر ٣: ١ « ضابط الجميع بكلمة
قوته »

وعلى الثاني بان قوة الخليفة الى الوجود قوة قابلة فقط واما القوة الفاعلة خاصة
بالله الذي منه فيض الوجود فاذا دوام الاشياء الى غير النهاية لازم عن عدم
تناهي القدرة الالهية غير انه قد تنصرف قوة البقاء في بعض الاشياء في زمان محدود
لجواز ان يعوقها فاعل مضاد عن قبول فيض الوجود الصادر عن لا تقوى قوة
متناهية على ممانعته زماناً غير متناهي بل زماناً محدوداً فقط ومن ثم فما ليس له
ضد فانه يدوم الى الابد وان كانت قوته متناهية

وعلى الثالث بان الصور والموارض ليست موجودات كاملة لعدم قيامها بانفسها
بل كل منها شيء من الموجود اذا ما يقال له موجود لوجود شيء به ومع ذلك
فباعتبار ما هي عليه من الوجود لا تنعدم بالكلية لا بقاء جزء منها بل بقاءها في
قوة المادة او المحل



فهرس

للمجلد الثاني من كتاب الخلاصة اللاهوتية

وجه

١

كلام للترجم

رسالة قداسة البابا لاون الثالث عشر اليه

٢

رسالة نيافة الكردينال يوحنا سيموني رئيس مجمع انتشار الايمان المقدس

٣

رسالة غبطة السيد بولس بطرس سعد بطريرك الطائفة المارونية

٤

رسالة غبطة السيد غريغوريوس يوسف بطريرك الروم الملكيين

٥

رسالة غبطة السيد اغناطيوس جرجس شلحة بطريرك السريان الكاثوليكين

٦

باب في الملائكة

٩

المبحث المتم خمين في جوهر الملائكة مطلقاً وفيه ٥ فصول

١٠

الفصل ١ هل الملاك مجرد عن الجسم بالكلية

١١

٢ هل الملاك مركب من مادة وصورة

١٢

٣ هل الملائكة كثيرة كثيرة بالغة

١٣

٤ هل الملائكة مختلفة في النوع

١٤

٥ هل الملائكة غير قابلة للفساد

١٥

المبحث الحادي والخمسون في الملائكة بالنسبة الى الاجسام وفيه ٣ فصول

١٦

الفصل ١ هل الملائكة متصلة طبعاً باجسام

١٧

٢ هل تفقد الملائكة اجساماً

١٨

٣ هل تعمل الملائكة افعالاً حيوية في الاجسام التي تتخذها

١٩

المبحث الثاني والخمسون في الملائكة بالنسبة الى الامكنة وفيه ٣ فصول

٢٠

الفصل ١ هل الملاك حال في مكان

٢١

٢ هل يقدر الملاك ان يحل في امكنة متكثرة معاً

٢٢

٣ هل يجوز اجتماع ملائكة كثيرين في مكان واحد بعينه

٢٣

المبحث الثالث والخمسون في حركة الملائكة المكنية وفيه ٣ فصول

٢٤

٣٤	وجه	الفصل ١ هل يقدر الملاك ان يتحرك حركة مكانية
٣٧		٢ هل يقطع الملاك وسطاً
٣٩		٣ هل حركة الملاك آتية
٤٢		المبحث الرابع والخمسون في علم الملائكة وفيه ٥ فصول
٤٣		الفصل ١ هل تعقل الملاك هو عين جوهره
٤٥		٢ هل تعقل الملاك هو عين وجوده
٤٦		٣ هل قوة الملاك العقلية هي عين ذاته
٤٨		٤ هل يوجد في الملاك عقل فعال وعقل هبولا في
٤٩		٥ هل يوجد في الملائكة معرفة عقلية نقط
٥١		المبحث الخامس والخمسون في واسطة العلم الملكي وفيه ٣ فصول
٥٥		الفصل ١ في ان الملائكة هل يعلمون جميع الاشياء بمبهرهم
٥٣		٢ في ان الملائكة هل يعقلون بمثل استفادة من الاشياء
٥٦		٣ في ان الملائكة الاعلى هل يعقلون بمثل اعم من مثل الملائكة الادنين
٥٨		المبحث السادس والخمسون في علم الملائكة بالنظر الى المجرادات وفيه ٣ فصول
٥٩		الفصل ١ هل يعرف الملاك نفسه
٦٠		٢ هل يعرف احد الملائكة الآخر
٦٣		٣ هل يقدر الملائكة ان يعرفوا الله بقوة طبهم
٦٥		المبحث السابع والخمسون في علم الملائكة بالنظر الى الماديات وفيه ٥ فصول
٦٥		الفصل ١ هل يعرف الملائكة الماديات
٦٧		٢ هل يعرف الملائكة الجزئيات
٧٠		٣ هل يعرف الملائكة المستقبلات
٧٢		٤ هل يعرف الملائكة افكار القلوب
٧٤		٥ هل يعرف الملائكة اسرار النعمة
٧٦		المبحث الثامن والخمسون في طريقة المعرفة الملكية وفيه ٧ فصول
٧٧		الفصل ١ هل عقل الملاك هو تارة بالقوة وتارة بالفعل
٧٨		٢ هل يقدر الملاك ان يعقل اشياء كثيرة معاً
٨٠		٣ هل يعرف الملاك بالتدرج

وجه	
٨٢	الفصل ٤ هل يعقل الملائكة بالتركيب والتفصيل
٨٤	٥ هل يجوز ان يكون في عقل الملاك كذب
٨٦	٦ هل يوجد في الملائكة معرفة صباحية ومائية
٨٨	٧ هل المعرفة الصباحية والمائية واحدة
٩٠	المبحث التاسع والخمسون في ارادة الملائكة وفيه ٤ فصول
١٠٠	الفصل ١ هل في الملائكة ارادة
٩٢	٢ هل الارادة في الملائكة مغايرة للعقل
٩٤	٣ هل في الملائكة اختيار
٩٦	٤ هل في الملائكة قوة شهوانية وغضبية
٩٨	المبحث الستين في محبة الملائكة وفيه ٥ فصول
١٠٠	الفصل ١ هل يوجد في الملائكة محبة طبيعية
١٠٠	٢ هل يوجد في الملائكة محبة انتخائية
١٠٣	٣ هل يحب الملاك نفسه بالمحبة الطبيعية والانتخائية
١٠٣	٤ هل يحب احد الملائكة الآخر بالمحبة الطبيعية كنهه
١٠٥	٥ هل الملاك أحب لله بالمحبة الطبيعية منه لنفسه
١٠٩	المبحث الحادي والستون في صدور الملائكة الى الوجود الطبيعي وفيه ٤ فصول
١٠٠	الفصل ١ هل وجود الملائكة معلول علم
١١٠	٢ هل انلاك صادر عن الله منذ الازل
١١٢	٣ هل خلُق الملائكة قبل العالم الجسماني
١١٣	٤ هل خلُق الملائكة في عليين
١١٥	المبحث الثاني والستون في كمال الملائكة في وجود النعمة وفيه ٩ فصول
١٠٠	الفصل ١ هل خلُق الملائكة سعداء
١١٧	٢ هل احتاج الملاك الى النعمة في توجيهه الى الله
١١٩	٣ هل خلُق الملائكة في حال النعمة
١٢١	٤ في ان الملاك السعيد هل ادرك السعادة بوجه الاستحقاق
١٢٣	٥ في ان الملاك هل نال السعادة حالاً بعد اول فعل ثوابي
١٢٥	٦ في ان الملائكة هل نالوا النعمة والمجد على نسبة قوام الطبيعية

وجه

- الفصل ٧ في ان الملائكة السعداء هل يبق فيهم المعرفة والمحبة للطبيعتان ١٢٦
- ٨ في ان الملائكة السعيد هل تجوز عليه الخطيئة ١٢٨
- ٩ في ان الملائكة السعداء هل يقدر ان يترقوا في مدارج السعادة ١٢٩
- المبحث الثالث والستون في ثمر الملائكة باعتبار الذنب وفيه ٩ فصول ١٣٢
- الفصل ١ هل يمكن وجود شر الذنب في الملائكة ١٣٣
- ٢ هل لا يجوز على الملائكة الا خطيئة الكبرياء والحد فقط ١٣٥
- ٣ في ان الشيطان هل اشتكى ان يكون مثل الله ١٣٧
- ٤ هل بعض الشياطين اشراراً طبعاً ١٤٠
- ٥ في ان الشيطان هل صار في اول آن خلقه شريراً بذنب ارادته ١٤١
- ٦ هل كان تراخ بين خلق الملائكة وسقوطه ١٤٤
- ٧ في ان الملائكة الاعلى بين الخطاة هل كان الاعلى بين جميع الملائكة ١٤٧
- ٨ في ان خطيئة الملائكة الاول هل كانت عامة لخطيئة الآخرين ١٤٩
- ٩ هل خطيئة من الملائكة مقدار ما ثبت منهم ١٥١
- المبحث الرابع والستون في عقاب الشياطين وفيه ٤ فصول ١٥٣
- الفصل ١ هل اظلم عقل الشيطان بخلوه عن معرفة كل حق ١٥٧
- ٢ في ان ارادة الشياطين هل هي متصلة في الشر ١٦٠
- ٣ هل يوجد ألم في الشياطين ١٦٠
- ٤ في ان هذا الهواء هل هو محل لعذاب الشياطين ١٦٢
- المبحث الخامس والستون في ابداع الخليقة الجسمانية وفيه ٤ فصول ١٦٤
- الفصل ١ هل الخليقة الجسمانية صادرة عن الله ١٦٦
- ٢ في ان الخليقة الجسمانية هل صنعت لاجل خبرية الله ١٦٧
- ٣ في ان الخليقة الجسمانية هل صدرت عن الله بتوسط الملائكة ١٦٩
- ٤ هل صور الاجسام صادرة عن الملائكة ١٧١
- المبحث السادس والستون في نسبة الخلق والابداع الى التمييز وفيه ٤ فصول ١٧٥
- الفصل ١ في ان عدم الصورة في الهيولى هل تقدم الصورة بالزمان ١٨٠
- ٢ في ان الهيولى العارية عن الصورة هل هي واحدة في جميع الجسمانيات ١٨٠
- ٣ في ان سماء عليين هل خلقت مع الهيولى العارية عن الصورة ١٨٣

وجه	
١٨٧	الفصل ٤ في ان الزمان هل خلق مع الهيولى العارضة عن الصورة
١٨٩	المبحث السابع والستون في فعل التمييز في تصد وفيه ٤ فصول
...	الفصل ١ في ان النور هل يقال حقيقة في الروحانيات
١٩٠	٢ هل النور جسم
١٩٢	٣ هل النور كيفية
١٩٤	٤ هل ما يذكر من صدور النور في اليوم الاول مناسب
١٩٨	المبحث الثامن والستون في فعل اليوم الثاني وفيه ٤ فصول
...	الفصل ١ في ان الجلد هل صنع في اليوم الثاني
٢٠٣	٢ هل يوجد مياه فوق الجلد
٢٠٥	٣ هل الجلد فاصل بين مياه ومياه
٢٠٧	٤ هل يوجد سماء واحدة فقط
٢١٠	المبحث التاسع والستون في فعل اليوم الثالث وفيه فصلان
...	الفصل ١ هل ما يقال من ان اجتماع المياه حدث في اليوم الثالث مناسب
٢١٤	٢ هل ما يذكر من ان الثبات صدر في اليوم الثالث مناسب
٢١٦	المبحث اثنى سبعين في فعل الزينة بالنظر الى اليوم الرابع وفيه ٣ فصول
٢١٧	الفصل ١ في ان الثبرات هل وجب ان تصدر في اليوم الرابع
٢٢٠	٢ هل ما يعلل به صدور الثبرات مناسب
٢٢٢	٣ في ان ثبرات السماء هل هي متتفة
٢٢٦	المبحث الحادي والسبعون في فعل اليوم الخامس
٢٢٩	٢ الثاني والسبعون في فعل اليوم السادس
٢٣٣	٣ الثالث والسبعون في ما يتعلق باليوم السابع وفيه ٣ فصول
...	الفصل ١ في ان تكميل الاعمال الالهية هل يجب تخصيصه باليوم السابع
٢٣٦	٢ في ان الله هل استراح في اليوم السابع من جميع اعماله
٢٣٧	٣ في ان اليوم السابع هل يجب ان يكون مباركا ومقدما
٢٣٩	المبحث الرابع والسبعون في الايام السبعة كتبها بالاجمال وفيه ٣ فصول
...	الفصل ١ هل ما يذكر من عدد هذه الايام كاف
٢٤٢	٢ في ان جميع هذه الايام هل هي يوم واحد

وجه

- الفصل ٣ في ان الكتاب المقدس هل يستعمل الاناظراً ملائمة لايفضاح اعمال
الايام الستة ٢٤٥
- المبحث الخامس والسبعون في الانسان المركب من جوهر روحي وجسماني واولاً
في ما يتعلق بماهية النفس وفيه ٢ فصول ٢٤٩
- الفصل ١ في ان النفس هل هي جسم ٢٥٠
- ٢ في ان النفس الانسانية هل هي شيء قائم بنفسه ٢٥٢
- ٣ في ان النفوس الهيمنية هل هي قائمة بانفسها ٢٥٤
- ٤ هل النفس هي الانسان ٢٥٦
- ٥ في ان النفس هل هي مركبة من هيولى وصورة ٢٥٨
- ٦ في ان النفس الانسانية هل هي فاسدة ٢٦١
- ٧ في ان النفس والملاك هل هما واحد بالتوحد ٢٦٤
- المبحث السادس والسبعون في اتصال النفس بالبدن وفيه ٨ فصول ٢٦٦
- الفصل ١ في ان المبدأ العقلي هل هو متصل بالبدن اتصال الصورة ٢٠٠
- ٢ في ان المبدأ الماثل هل هو متكرر بتكرر الابدان ٢٧٢
- ٣ في ان الانسان هل يوجد فيه من دون النفس العاقلة انفس اخرى
مختلفة ذاتاً ٢٧٧
- ٤ في ان الانسان هل يوجد فيه من دون النفس المعلقة صورة اخرى ٢٨١
- ٥ في ان اتصال النفس العاقلة بالبدن المتصلة به هل هو لائق ٢٨٥
- ٦ في ان النفس العاقلة هل تتصل بالبدن بواسطة هيئات عرضية ٢٨٨
- ٧ في ان النفس هل تتصل بجسم الحيوان بواسطة جسم ما ٢٩٠
- ٨ في ان النفس هل هي موجودة كلياً في كل جزء من البدن ٢٩٢
- المبحث السابع والسبعون في ما يتعلق بقوى النفس بالاجمال وفيه ٨ فصول ٢٩٦
- الفصل ١ في ان ماهية النفس هل هي عين قوتها ٢٠٠
- ٢ هل للنفس قوى متكررة ٣٠٠
- ٣ في ان القوى هل تميز بالآثار والموضوعات ٣٠٢
- ٤ في ان القوى النفسانية هل هي مترتبة ٣٠٤

وجه

الفصل ٥ في ان القوى النفسانية بأسرها هل هي موجودة في النفس وجود الشيء

٣٠٦ في المحل

٣٠٨ ٦ في ان قوى النفس هل هي صادرة عن ما هيته

٣١٠ ٧ في ان القوى النفسانية هل احداها صادرة عن الأخرى

٣١٢ ٨ في ان القوى النفسانية هل تبقى كلها في النفس بعد مفارقتها البدن

٣١٤ المبحث الثامن والسبعون في قوى النفس بالتفصيل وفيه ٤ فصول

٣٠٠ الفصل ١ في ان اجناس القوى النفسانية هل هي خمسة

٢ في ان النفس النباتية هل من الصواب ان يعمل لها ثلاث قوى اي

٣١٨ غاذية ونامية ومولدة

٣٢٠ ٣ في انه هل من الصواب ان تعمل الحواس الظاهرة وهي المشاعر خمسة

٣٢٤ ٤ هل أصيب في تقسيم الحواس الباطنة

٣٢٨ المبحث التاسع والسبعون في القوى العقلية وفيه ١٣ فصلاً

٣٢٩ الفصل ١ في ان العقل هل هو قوة نفسانية

٣٣٠ ٢ في ان العقل هل هو قوة انفعالية

٣٣٣ ٣ في انه هل يجب اثبات عقل فعال

٣٣٥ ٤ في ان العقل الفعال هل هو شيء في النفس

٣٣٨ ٥ في ان العقل الفعال هل هو واحد في الجميع

٣٤٠ ٦ في ان الحافظة هل هي في الجزء العقلي من النفس

٣٤٣ ٧ في ان الحافظة العقلية هل هي قوة مغايرة للعقل

٣٤٥ ٨ في ان النطق هل هو قوة مغايرة للعقل

٣٤٧ ٩ في ان النطق الاعلى والنطق الادنى هل هما قوتان متغايرتان

٣٥٠ ١٠ في ان التهم هل هو قوة مغايرة للعقل

٣٥٢ ١١ في ان العقل النظري والعقل العملي هل هما قوتان متغايرتان

٣٥٤ ١٢ في ان الذوق العقلي هل هو قوة علي حدة ممايزة لسائر القوى

٣٥٦ ١٣ هل التمييز قوة

٣٥٨ المبحث الثمانين في القوى الشوقية بالاجمال وفيه فصلان

٣٠٠ الفصل ١ في ان الشوق هل هو قوة نفسانية على حدة

- وجه
- ٣٦٠ الفصل ٢ في أن الشوق الحسي والشوق العقلي هل هما قوتان متغايرتان
- ٣٦١ المبحث الحادي والثمانون في الشهوة الحسية وفيه ٣ فصول
- ٣٦٢ الفصل ١ هل الشهوة الحسية قوة شوقية فقط
- ٢ في أن الشوق الحسي هل ينقسم إلى غضبية وشهوانية على أنهما قوتان متغايرتان
- ٣٦٣ • ٣ في أن الغضبية والشهوانية هل هما خاضعتان للنطق
- ٣٦٨ المبحث الثاني والثمانون في الإرادة وفيه ٥ فصول
- ٠٠٠ الفصل ١ في أن الإرادة هل تشتعي شيئاً بالضرورة
- ٣٧٠ • ٢ في أن الإرادة هل تريد بالضرورة جميع ما تريده
- ٣٧٢ • ٣ في أن الإرادة هل هي قوة أعلى من العقل
- ٣٧٤ • ٤ في أن الإرادة هل تحرك العقل
- ٣٧٦ • ٥ في أنه هل يجب قسمة الشوق الأعلى إلى غضبية وشهوانية
- ٣٧٩ المبحث الثالث والثمانون في الاختيار وفيه ٤ فصول
- ٠٠٠ الفصل ١ في أن الإنسان هل هو ذو اختيار
- ٣٨٣ • ٢ في أن الاختيار هل هو قوة
- ٣٨٤ • ٣ في أن الاختيار هل هو قوة شوقية
- ٣٨٥ • ٤ في أن الاختيار هل هو قوة مغايرة للإرادة
- المبحث الرابع والثمانون في أن النفس المتصلة بالبدن كيف تعقل الجسديات التي
- ٣٨٧ دونها وفيه ٨ فصول
- ٣٨٨ الفصل ١ في أن النفس هل تدرك الأجسام بالعقل
- ٣٩٠ • ٢ في أن النفس هل تعقل بماهيتها الجسديات
- ٣٩٤ • ٣ في أن النفس هل تعقل جميع الأشياء بمثل معروضة فيها بالطبع
- ٣٩٦ • ٤ في أن المثل المعقولة هل تصدر إلى النفس عن صورة مفارقة
- ٣٩٩ • ٥ في أن النفس العاقلة هل تدرك المجرّدات في الحقائق الأزلية
- ٤٠٣ • ٦ في أن المعرفة العقلية هل تستفاد من المحسوسات
- ٧ في أن العقل هل يقدر أن يعقل بالتعلل بالصور المعقولة الحاصلة
- ٤٠٦ عنده دون أن يتجه إلى الصور الخيالية

وجه

الفصل ٨ في أن حكم العقل هل يمنع بتعطّل الحس ٤٠٨

المبحث الخامس والثمانون في طريقة التعقل وترتيبه وفيه ٨ فصول ٤١٠

الفصل ١٠ في أن عقلنا هل يعقل الجسديات والماديات بالاتزاع من الخيالات ٤١١

٢ في أن الصور المعقولة المنتزعة من الصور الخيالية هل لها إلى عقلنا نسبة

٤١٥ ما يعقل أو نسبة ما به يعقل

٣ في أن الاعم هل هو متقدم في معرفتنا العقلية ٤١٨

٤ في أنه هل يجوز أن نعقل أموراً كثيرة معاً ٤٢٣

٥ في أن العقل الانساني هل يعقل بالتركيب والتفصيل ٤٢٤

٦ في أن العقل هل يجوز أن يكون كاذباً ٤٢٧

٧ في أنه هل يجوز أن يكون عاقل أفضل تعقلاً لشيء واحد بعينه من آخر ٤٢٨

٨ في أن العقل هل يعقل غير المتقسم قبل التقسم ٤٣٠

المبحث السادس والثمانون في أن العقل الانساني ماذا يدرك في الماديات

وفي ٤ فصول ٤٣٢

الفصل ١ في أن العقل الانساني هل يدرك الجزئيات ٤٣٣

٢ في أن العقل الانساني هل يقدر أن يدرك غير المتاهيات ٤٣٤

٣ في أن العقل هل يدرك الممكنات ٤٣٧

٤ في أن العقل الانساني هل يدرك المستقبالات ٤٣٨

المبحث السابع والثمانون في أن النفس العاقلة كيف تدرك نفسها وما فيها

وفي ٤ فصول ٤٤١

الفصل ١ في أن النفس العاقلة هل تدرك نفسها بما هيها ٤٤١

٢ في أن العقل الانساني هل يدرك اشكال النفسانية بما هيها ٤٤٤

٣ في أن العقل هل يدرك فعله ٤٤٦

٤ في أن العقل هل يعقل فعل الارادة ٤٤٨

المبحث الثامن والثمانون في أن النفس الانسانية كيف تدرك ما فوقها وفيه ٣ فصول ٤٥٠

الفصل ١ في أن النفس الانسانية هل تقدر في حال هذه العاجلة أن تعقل

الجواهر المجردة بانفسها ٤٥٠

٢ في أن العقل الانساني هل يقدر أن يتأدى بأدراك الماديات الى

وجه	تعقل الجواهر المجردة
٤٥٥	
٤٥٨	الفصل ٣ في أن الله هل هو اول شيء يدركه العقل الانساني
٤٥٩	المبحث التاسع والثمانون في معرفة النفس المفارقة وفيه ٨ فصول
٠٠٠	الفصل ١ في أن النفس المفارقة هل تقدر ان تعقل شيئاً
٤٦٣	٢ في أن النفس المفارقة هل تعقل الجواهر المفارقة
٤٦٥	٣ في أن النفس المفارقة هل تعرف جميع الطبيعيات
٤٦٦	٤ في أن النفس المفارقة هل تدرك الجزئيات
٤٦٨	٥ في أن ملكة العلم المستفاد هنا هل تبقى في النفس المفارقة
٤٧٠	٦ في أن فعل العلم المستفاد هنا هل يبقى في النفس المفارقة
٤٧٢	٧ في أن البعد المكاني هل يحول دون إدراك النفس المفارقة
٤٧٣	٨ في أن النفوس المفارقة هل تعرف ما يحدث هنا
٤٧٦	المبحث التتم تسعين في صدور الانسان الاول من جهة النفس وفيه ٤ فصول
٠٠٠	الفصل ١ في أن النفس هل هي متنوعة او هي من جوهر الله
٤٧٨	٢ في أن النفس هل صدرت الى الوجود بالخلق
٤٨٠	٣ في أن النفس الناطقة هل صدرت عن الله ابتداءً
٤٨١	٤ في أن النفس الانسانية هل صدرت قبل الجسد
٤٨٣	المبحث الحادي والتسعون في صدور جسد الانسان الاول وفيه ٤ فصول
٤٨٤	الفصل ١ في أن جسد الانسان الاول هل هو من تراب الارض
٤٨٦	٢ في أن جسد الانسان هل صدر عن الله ابتداءً
٤٨٩	٣ في أن جسد الانسان هل فُطِرَ على حال ملائمة
٤٩٢	٤ في أن الكتاب هل وصف صدور الجسد الانساني وصفاً لائقاً
٤٩٤	المبحث الثاني والتسعون في صدور المرأة وفيه ٤ فصول
	الفصل ١ في أن المرأة هل كان واجباً ان تصدر مع الاشياء التي صدرت
٤٩٥	في البدء
٤٩٧	٢ في أنه هل كان واجباً ان تصنع المرأة من الرجل
٤٩٩	٣ في أن المرأة هل كان واجباً ان تتكوّن من ضلع الرجل
٥٠١	٤ في أن المرأة هل تكونت من الله ابتداءً

وجه

- ٥٠٢ المبحث الثالث والتسعون في الحد النهائي لصدور الانسان وفيه ٩ فصول
- ٠٠٠ الفصل ١ في انه هل يرجد في الانسان صورة الله
- ٥٠٤ ٢ في ان صورة الله هل هي موجودة في المخلوقات الغير الناطقة
- ٥٠٧ ٣ في ان صورة الله هل هي في المراك اعظم منها في الانسان
- ٥٠٨ ٤ في ان صورة الله هل هي موجودة في كل انسان
- ٥١٠ ٥ في ان صورة الله هل هي في الانسان باعتبار ثالث الاقائيم
- ٥١٣ ٦ في ان صورة الله هل هي في الانسان باعتبار العقل فقط
- ٥١٦ ٧ في ان صورة الله هل هي موجودة في النفس باعتبار الافعال
- ٠ ٨ في ان صورة الثالث الالهي هل هي في النفس بالنسبة الى الموضوع الذي هو الله فقط
- ٥١٩ ٩ هل يليق تمييز امثال عن الصورة
- ٥٢٢ المبحث الرابع والتسعون في حالة الانسان الاول من جهة العقل وفيه ٤ فصول
- ٥٢٥ الفصل ١ في ان الانسان الاول هل رأى الله بالذات
- ٠٠٠ ٢ في ان آدم هل رأى الملائكة بالذات في حال البرارة
- ٥٢٨ ٣ في ان الانسان الاول هل كان له علم جميع الاشياء
- ٥٣٠ ٤ في ان الانسان هل كان ممكناً في الحالة الاولى ان يتخدد
- ٥٣٣ المبحث الخامس والتسعون في ما يتعلق بارادة الانسان الاول اي سيفه نعمته وبرارته وفيه ٤ فصول
- ٥٣٥ ٠
- ٠٠٠ الفصل ١ في ان الانسان الاول هل خلق في حال النعمة
- ٥٣٨ ٢ في ان الانسان الاول هل كان فيه اتصالات نفسانية
- ٥٤٠ ٣ في ان آدم هل كان حاصلًا على جميع الفضائل
- ٥٤٣ ٤ في ان افعال الانسان الاول هل كانت اقل استحقاقًا من افعالنا
- ٥٤٥ المبحث السادس والتسعون في السلطان الذي كان لائقًا بالانسان في حال البرارة وفيه ٤ فصول
- ٠٠٠ الفصل ١ في ان آدم هل كان في حال البرارة متسلطًا على الحيوانات
- ٥٤٨ ٢ في ان الانسان هل كان في حال البرارة متسلطًا على سائر المخلوقات
- ٥٤٩ ٣ في ان الناس هل كانوا جميعًا في حال البرارة أكفاء

- وجه
- ٥٥١ الفصل ٤ في ان الانسان هل كان في حال البراءة مطلقاً على الانسان
المبحث السابع والتسعون في ما يتعلق بحال الانسان الاول من جهة استبقاء
- ٥٥٣ الشخص وفيه ٤ فصول
- ٠٠٠ الفصل ١ في ان الانسان هل كان في حال البراءة غير مائتة
- ٥٥٥ ٢ في ان الانسان هل كان في حال البراءة منفصلاً
- ٥٥٦ ٣ في ان الانسان هل كان في حال البراءة محتاجاً الى الطعام
- ٤ في ان الانسان هل كان يحصل له الخلود في حال البراءة من
- ٥٥٩ شجرة الحياة
- ٥٦١ المبحث الثامن والتسعون في ما يتعلق بمحفظ النزع وفيه فصلان
- ٠٠٠ الفصل ١ في انه هل كان يوجد نوالد في حال البراءة
- ٥٦٣ ٢ في ان التوالد هل كان يحصل في حال البراءة بالجماع
- ٥٦٦ المبحث التاسع والتسعون في حالة النسل المولود من جهة البدن وفيه فصلان
- الفصل ١ في ان الاطفال هل كان يحصل لهم حال ولادتهم في حال البراءة قدرة
- ٥٦٧ نامة على تحريك الاعضاء
- ٥٦٩ ٢ في انه هل كان يولد اناث في الحالة الاولى
- ٥٧٠ المبحث العاشر في حالة النسل المولود من جهة البر وفيه فصلان
- ٥٧١ الفصل ١ في ان الناس هل كانوا يولدون ابراراً
- ٥٧٢ ٢ في ان الاطفال هل كانوا يولدون في حال البراءة مثبتين في البر
- ٥٧٤ المبحث الواحد بعد المئة في حال النسل المولود من جهة العلم وفيه فصلان
- ٠٠٠ الفصل ١ في ان الاطفال هل كانوا يولدون في حال البراءة متكاملين في العلم
- ٢ في ان الاطفال هل كان يحصل لهم كمال استعمال العقل حالاً بعد
- ٥٧٦ الولادة
- ٥٧٧ المبحث الثاني بعد المئة في مكان الانسان الذي هو فردوس النعيم وفيه ٤ فصول
- ٠٠٠ الفصل ١ هل فردوس النعيم مكان جسماني
- ٥٨٠ ٢ في ان الفردوس هل كان مكاناً ملائماً لكون الانسان
- ٥٨٣ ٣ في ان الانسان هل وضع في الفردوس ليجرته ويجرسه
- ٥٨٤ ٤ في ان الانسان هل صنع في الفردوس

وجه

- المبحث الثالث بعد المئة في تدبير الكائنات على وجه الاجمال وفيه ٨ فصول ٥٨٥
- الفصل ١ هل للعالم مدبر ٥٨٦
- ٢ في ان غاية تدبير العالم هل هي شي خارج عن العالم ٥٨٨
- ٣ في ان العالم هل له مدبر واحد فقط ٥٩٠
- ٤ في ان التدبير هل له أثر واحد لا آثار متكررة ٥٩١
- ٥ في ان التدبير الالهي هل يتم بجميع الكائنات ٥٩٣
- ٦ في ان الله هل يدبر جميع الاشياء مباشرة ٥٩٥
- ٧ في انه هل يجوز ان يحدث شي غير قضاء التدبير الالهي ٥٩٧
- ٨ في انه هل يقدر شي ان يقاوم قضاء التدبير الالهي ٥٩٨
- المبحث الرابع بعد المئة في آثار التدبير الالهي على وجه التفصيل وفيه ٤ فصول ٦٠٠
- الفصل ١ في ان المخلوقات هل تحتاج ان يحفظها الله في الوجود ٠٠٠
- ٢ في ان الله هل يحفظ كل خلقه مباشرة ٦٠٤
- ٣ في ان الله هل يقدر ان يعدم شيئاً ٦٠٦
- ٤ في انه هل يصير شي الى العدم ٦٠٨



SUMMA THEOLOGIAE

THOMAS AQUINAS
1224 - 1274 A.D.

VOL. II

DAR SADER Publishers
BEIRUT